التلخيص ٨٥٤

٣٠

المسائل التي توقف فيها الامام الاعظم رحمه الله
وقد نظمها وجمعها ٢ الابيات التالية

ثمان توقف عنه الامام وقد عد ذكرها سامعا
اذان الجبان وسؤر الحمار وفضل الملائكة والمرسلا
ودهر وجنس وحلاله
وكلب وطفل من المشركا

الى عدد لو المسبح العرش [illegible]
ودوس محمد عفي عنه
١٢٠١
شعبان

قال النوعاني في الواقعات [illegible]
اعطانا العراقي [illegible]
[illegible]

معما حضرت علي رضي الله تعالى عنه
وكرم الله تعالى وجهه باسم حسين

خذا سما من اسامي الملوك فاقلب وصحف ذلك المقلوب ثم
وصير ذلك المقلوب فاجعل بمن احسنه من صده اسما
صح
حسين

حرره

يا كبيكج يا حفيظ

من نعم [illegible] على العبد [illegible] أحمد [illegible]

من خيسي چلبي المرحوم



متن مقاصد

1

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد المن يفوح نفحات الامكان بوجوب وجوده ويلوح على صفحات الاكوان
آثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدوث لوامع قدم كبريائه وتنطق
بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه واصلي على من ارسله بالنور
الساطع ايضاحاً للمنهج وافحاماً عن البينات وابعثه بالامر الصادع
اقامة للحجج وازاحة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة
محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والانجم الظاهرة
من آله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم تسليماً معاشر الاذكياء من اخواني
في الدين واعواني على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا افق
الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم المثلى تصلوا الى ظل ظليل
ولا تتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القي
اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غرر ما انتجته العقول وتخضع له الافهام
واملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غررها احسن
مستقر ومقام نازعا علائق الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد
وناقضا عجاجة الردع عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا فصوص نصوص
حتى ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات آيات صدق لا يجحد بها الا القوم

الظالمون

الظالمون لعلكم اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار
واشرقت على بصائركم من مطالعه طوالع الانوار لا تقفون عند
تخاصم الآراء صحائف شكوك ينشرها اقوام ولا تقفون حيث تصادم
الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل ترادون من مقاصدكم اجلة
النجاح وادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح
فقد طلع الصباح والى الله اتضرع في ان يهديني سواء السبيل
وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل ورتبته على ستة مقاصد
المقصد الاول في المبادي وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات
الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم
من حيث يتعلق به اثباتها ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
وغايته تحلية الايمان بالايقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة
المعاد فهو اشرف العلوم المتقدمون على ان موضوعه الموجود من حيث
هو ويتميز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام اي ما علم
قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء
وكون العالم محفوفا بالعدم والفناء الى غير ذلك مما نجزم به الملة دون
الفلسفة لا بما هو الحق ولو ادعاه لتشاركه الفلسفة لكنه المخالف
فان قيل قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده

كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم والحال قلنا مباد ولواحق
ولو سلم فنفي الذهني رأي البعض وقيل موضوعه ذات الله تعالى وحده
او مع ذات الممكنات من حيث استنادها اليه لانه يبحث عن ذلك
ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة او عن احوال الواجب واحوال
الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور
العامة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا
على سبيل الاستطراد للتكميل والحكاية للتزييف او المبدائية من التحقيق
فان قيل مباديه يجب ان تكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعي قلنا
قد يبين مبادي العلم فيه او في علم ادنى لا على وجه الدور ومبادي الشرعي
في غير الشرعي كالاصول في العربية واعترض بان اثبات الصانع من اجل
مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي الى ما موضوعه بين
الوجود كالموجود من حيث هو

## الفصل الثاني في العلم وفيه مباحث

**البحث** (اي تعريفه عند الامام فخر الدين الرازي)
**الاول** قيل تصوره ضروري لانه حاصل وغيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم
الدور ولان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى
بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم وحصوله فتصور العلم بتصور غيره و
تصور الغير بحصوله فلا دور والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستدعي

بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق

تصور العلم به فضلا عن بداهته فان قيل الحصول في النفس هو العلم قلنا
لا مطلقا بل بوجود غير متأصل ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر
يتصف بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان ولا يتصف به فان قيل حصول
العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به ويفضي الى العلم بالمقيد قبل العلم
بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده بديهي لا يفتقر الى نظر اصلا وفيه المطلق
قلنا لو سلم فاللازم التصور بوجه ما ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة قيل
لخفائه والمحققون لوضوحه ولا نزاع في اشتراك اللفظ فقد يقال المطلق ادراك
العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى ولاحد
اقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق لموجب ولما يشمل التصور والتصديق
اليقيني فيفسر بصفة تتجلى بها المذكور لمن قامت به اذ لا تجلي في غير اليقيني
او بصفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض والعاديات انما
يحتمل النقيض بمعنى انه لو وقع فرض لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم
اياه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد المقلد **البحث الثاني** العلم
ان كان حكما اي اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق والا فتصور واختلافهما
بالحقيقة لا بالاضافة والضرورة قاضية بانقسام كل منهما الى النظري
المفتقر الى النظر والضروري المستغني عنه وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس
المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اي لا يقدر الى الانفكاك عنه
اصلا فلا يرد زوال الضروري بطريان ضد او عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم

النظري بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك ح لوجود الاقتدار قبل ذلك
واختيار الامام ان ما يحصل من التصورات ضروري ولا مساغ للاكتساب
اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا
فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلبه من وجهيه
التصديق فانه يطلب الحصول تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف
في التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما جميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها
وفيه تعريف بالخارج او خارج وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على
تصوره وتصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والكسب
تصور مجموعها واثر الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلق
التصورات بها حد ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود ولشدة اتصال
الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصوراتها
وتصور الماهية وايضا تعريف الجزء للماهية انما يستلزم تعريف شيء من
اجزائها لو لم يكن بمجرد تمييزها عما عداها تعريفا لها وكان العلم بها نفس العلم
بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص
لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوره بوجه وتصور ما عداه اجمالا **المبحث الثالث**
العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين
وتسمى الاوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات
او باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات يحكم بها بواسطة لا تغرب عن الذهن

كالحكم بان الشمس نيرة

وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وحدسيات يحكم بها بواسطة
حدس من النفس تعرفه وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات لشمولهما الكل اولا
ضرورية ما سواهما بل اليقينية المجربات والحدسيات لا يخ عن نظر الا ان المحققين
منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة والنزاع لفظي فان قيل كيف ينازع
في المتواتر وهو نوع من الحس قلنا الكلام في مضمون الاخبار المسموعة كوجود مكة مثلا
فقول الرواة انه ع م قال البينة على المدعي مسموع والعلم بان هذا حديث النبي ع م
حاصل بالتواتر ضرورة او غير ضرورة على الاختلاف وبان البينة انما تكون على المدعي حاصل
بخبر الصادق استدلالا واما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس
قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه ومنهم من
قدح في البديهيات بان اجلاها واعلاها الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهو
يتوقف على تصور الوجود والعدم وتحقيق معنى الوضع والحمل ودفع شبهاتها وفيها
انظار دقيقة والجواب انها لا يورث شكا فان شئنا اعرضنا وان شئنا
نبهنا ومنهم من قدح فيهما جميعا وامثلهم اللاادرية القائلون باني شاك وشاك
في اني شاك وهلم جرا وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكا والحق تعذيبهم
ولو بالنار ليعترفوا فينتفي ملتهم او يحترقوا فينطفي شغلهم **الفصل الثالث**
في النظر وفيه مباحث **المبحث الاول** اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك

في بيان حقيقته

منه في معقولاتها طلبًا للمبادي وتعيينًا ثم نرجع منها ترتيبًا وتأديًا الى
المطلوب فهٰهنا حركتان وملاحظات وترتيب وازالة للموانع وتوجه الى المط
وغاية للحركة وحقيقة النظر مجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء واللوازم
فيفسر بالحركة الاولى او الثانية او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول او ملاحظة
المعقول لتحصيل المجهول او تجريد الذهن عن الغفلات او تحديق العقل نحو
المعقولات او الفكر الذي يطلب به علم او ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني
فيخرج ما لا يكون لطلب علم وظن كاكثر حديث النفس ويدخل ما يكون لطلب
تصورا وتصديق جازم او راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها المبحث الثاني
النظر ان صحت مادته وصورته فصحيح والا ففاسد والصحيح المقرون بشرائطه
يفيد العلم بمعنى حصوله عقيبه عادة مع الكسب او بدونه او لزومًا عقليًا
بخلق الله تعالى عندنا وتوليدًا عند المعتزلة ووجوبًا لتمام الاعداد وكمال الفيض
عند الحكماء فان قيل الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريًا لم
يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلاء
وان كان نظريا كان موقوفا على ما يتوقف عليه وجوده وروده معلومًا قبل
ان يعلم وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات
لتفاوت في الالف وخفاء في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري
المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث انه نظر



وقد افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم نعلم
ان ذلك ليس لخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد
العلم فالموقوف المجهول هو المهملة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر
والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص
وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم
بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المقارن للحادث والمتغير
فان قيل لا خفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف
يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو
النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان المفيد ليس مجرد ترتيب المقدمات
بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج وح تتساوى الاشكال احتج
المخالف بوجوه الاول العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافه وان كان نظريا تسلسل قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا
توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم بانه لا معارض
الثاني افادته العلم تتوقف على اشتراط عدم العلم قلنا ممنوع فان المراد به يستعقبه
الثالث لو افاده البتة لقبح التكليف بالعلم قلنا التكليف بتحصيله وهو مقدور
الرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تنضبط
فكيف فيما هو ابعد ابعد قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه

[Margin, beside the third and fourth lines:] المطلق

[Margin, beside the lower part of the page:] فان النظر الصحيح كما افاد العلم بان ذلك العلم كذلك افاد العلم بالشيء افاد علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات

ة شرط التصديق وهو التصور منتف في الحقايق الالهية قلنا ممنوع
لو صح الاستدلال على الصانع بدليل فموجبه اما ثبوت الصانع فيلزم
انتفاؤه على تقدير انتفائه واما العلم به فلا يكون دليلاً عند عدم النظر
فيه قلنا لا نعني بافادته ودلالته الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول
ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه
انتفاء الحيثية واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يفيد العلم
ان كان نظرياً استفيد منها فتناقض وان كان ضرورياً لم يقع
فيه خلاف اكثر العقلاء فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان
افادت الفساد ثبت المط والا انتفت واما النظر الفاسد فالصحيح انه
لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فقط واما عند فساد المادة فقط
فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب
وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث نعم قد يفيده كما اذا اعتقد انه غني وكل
قديم المبحث الثالث يشترط لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم
بالمط او بنقيضه اذ لا طلب مع ذلك وتعدد الادلة انما هو لزيادة
الاطمينان او لتحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجماع او في كل متعلم
بدليل آخر وقال المط بالدليل الثاني كونه دليلاً وهو غير معلوم ويشترط
للنظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها



وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كامكان
العالم او حدوثه لثبوت الصانع فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع
هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة
وامكانه او حدوثه هو جهة الدلالة وهذه امور متغايرة فيتغاير العلوم
المتعلقة بها الا ان جهة الدلالة لشدة الاتصال بالمدلول فمن هٰهنا
يوهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ولا يشترط للنظر في معرفة الله تع
وجود المعلم لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضاً
يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان يخص الحكم بنظر غير المعلم او ينتهي الى الوحي
ولان العلم بصدقه اما بالنظر فيتنافى او بقوله فدور او باخر فتسلسل وقد يجاب
بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف
الآراء في الالهيات وتحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصناعات
والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه
غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع اذ لا اخفاء في ان الارشاد الى
المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات المبحث الرابع
في وجوب النظر في معرفة الله تع لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً اما
عندنا فبالشرع للنص والاجماع اذ حكم العقل معزول لما سيجيء واما عند
المعتزلة فعقلاً لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره ورد بمنع الخوف في

الأغلب لعدم الشعور ولو سلم فالخوف بحاله لاحتمال الخطأ وكون العارف
احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون
وقد ينازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف
الغافل وفي الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد
وفي ان النظر مقدمها فلقد يحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق
وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب
الاصل مع الذهول عنها فيجاب بانه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب
المعرفة متواتر ورد الاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز الترك
للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى
نظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقييده
بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة والحج بالنسبة
الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لايجابها سوى ايجاب
تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كحز الرقبة في ايجاب القتل ولو اكتفينا بالاجماع
على وجوبه لكفينا هذه المؤنات قالوا لو لم يجب الا شرعا لكان للمكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر
ولا يمكن للنبي الزامه وفيه افحامه واجيب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب
العقلي ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما يوضع له من المقد



وبان صحة الالزام انما يتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والموقوف
على النظر هو العلم به لا تحققه **المبحث الخامس** اختلفوا في اول الواجبات
فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها والقصد اليه لتوقفها
عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا اولا فالاول والا
فالثاني واما عدم المعرفة فليس بمقدور او الوجوب مقيد به واستدامته
ليست بمقدمة وقيل الشك لان النظر بعده ورد بانه ليس بمقصود ورد
بانه ليس بمقدور بل لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتي النظر عند الظن
والوهم وان اريد به ما يتناولهما وجعل مقدورا بمعنى امكان تحصيله فوجوب
النظر مقيد به اذ لا نظر عند الجزم والواجب على المقلد والجاهل جهلا مركبا
هو النظر في وجه الدلالة ليعوده الى العلم **المبحث السادس** كما ان النظر تحصيل
طريق يوصل بالذات الى مطلوب اما تصوري وهو المعرف حدا ورسما
تاما وناقصا اذ لا بد من مميز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او بدونه
واما تصديقي وهو الدليل اما قياسا استثنائيا متصلا ومنفصلا او اقترانيا
حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا واما تمثيلا قطعيا وظنيا
اذ لا بد من اندراج للمطلوب تحت الدليل او بالعكس او لهما تحت ثالث وقد
يقال الدليل لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما
يخص بالجازم ويقابله الامارة والدليل ان لم يتوقف على النقل اصلا فعقلي والا

فنقلي سواء توقف كل من مقدمات الفرينة على النقل اولا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فبعيد اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منهما ولا خفاء في افادة النقل الظن واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلي اذ لا بد من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم اليه قراين تنفي الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وتنفي المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله **المقصد الثاني** في الامور العامة وهو ما يعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب الشامل وسماها في فصول **الفصل الاول** في الوجود والعدم وفيه ابحاث **البحث الاول** تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية لفظي ومثل الثابت العين وما يمكن ان يخبر عنه ويعلم وينقسم الى الفاعل والمنفعل او القديم والحادث تعريف بالاخفى مع صدقه على الموجود فمنهم من زعم ان الحكم بكسبيه واستدل بوجوه ا ان التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف على تصوره ورد بانه ان اريد البداهة مطلقا بمعنى عدم التوقف على كسب اصلا





نعم بل مصادرة او بداهة الحكم فغير مفيد اذ لا استلزام تصور الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا ينافي بداهة الكل وان توقفت على بداهة الاجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستلزمه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري كتوقف الكل على الجزء اذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل والعلم بالكل انما يحصل بالعلم بالاجزاء او حاصله ب انه معلوم ممتنع اكتسابه اما بالحد فليسا طته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زايد يكون هو الوجود لئلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزايد على الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه واما بالرسم فلما مر ورد بالنقض بساير المركبات والحل بان الامر الحاصل يكون زايدا على كل لا على الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود كساير المركبات وحديث الرسم قد سبق ج انه جزء وجودي وهو بديهي ورد بانه ان اريد التصور فمم والتصديق فغير مفيد على ما سبق فان قيل هو انما نفس العلم الماهية فيكتسب مثلها او عارض فلا يعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام في مطلق الوجود والمعروض مطلق الماهية لا يدفع التبعية بل يزيدها وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم

قيل لا يتصور اصلا ه

فيكون ماهية بديهية وقد يفسر البديهي لفظاً لافادة المراد باللفظ لا تصور
الحقيقة وقد يكون التصديق بداهة البديهي كسبيّاً او خفيّاً فيحتاج [?] فيه
ويفتقر الى دليل او تنبيه البحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الوجودات وهي زايدة على الماهيات تنبيه على الاول الجزم بالوجود مع التردد
في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع
واللغة فان نوقضا بالماهية والتشخص قلنا مطلقهما ايضا مشترك
وتمام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع
الحقيقة اذ لا تغاير الا بالاضافة وعلى الثاني صحة سلبه عنها وافادة حمله
عليها واكتساب ثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها ومنعت
الفلاسفة زيادته في الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا
وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال
الوجود نظراً الى احتياجه في نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم
وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلثة للفردية
وماهية الممكن لوجوده والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية
فان قيل تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري اذ العقل ما لم يلحظ للشيء
وجوداً لم يمكنه تعقل كونه مفيد الوجود بخلاف المستفيد فانه لا بد ان يلحظ
خاليا عن الوجود قلنا ممنوع اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود



لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل فيكون وجوده معلولاً فيمكن قلنا
لذاته فيجب اذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات وعورض بوجوه
الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارناً للماهية فتجرده اما لذاته فيعم الكل او لغيره
فيحتاج الواجب الثاني مبدأ الممكنات اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ
لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطراً فيتركب الواجب او شرطاً فيكون مبدأ
لكل شيء ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات
في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران الرابع الواجب ان كان مجرد الكون
تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره فان كان بدون الكون
فمحال وان كان معه فزايد ضرورة امتناع كونه داخلا الخامس الوجود معلوم
ضرورة بخلاف الواجب واجيب بان النزاع ليس في زيادة الوجود المطلق بل
الخاص وما ذكر لا يدل عليه فان قيل الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها قلنا
ممنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالانواع وتقع
المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي متواطئاً او مشككاً وهو الحق لكونه في الواجب
اولى واشد واقدم فيزيد عليها ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها فان قيل
متباين الوجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم التشارك في مفهوم
الكون غير لازم كافراد الماهية وذهب الشيخ الى ان وجود كل شيء عينه والاشتراك
لفظي لانه لو زاد فقيامه اما بالمعدوم فتناقض او بالموجود فيدور او يتسلسل [?]

بان النزاع في زيادة الوجود المطلق

آخر فيتسلسل وايضاً فهو اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق في المحل ما لا يتحقق له او
موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي فان قيل
فيقوم باللاموجود وهو اظهر في التناقض قلنا بل بما لا يعتبر فيه الوجود والعدم
وان لم ينفك عن احدهما فان قيل فيقارن احدهما ويعود المحذور قلنا القيام
هيهنا عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبار
وعن الثاني بان وجود الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان بالوجود
يتحقق الاشياء فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على انه
لا استحالة في كونه معدوماً فان قلت لا خفاء في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان
مثلاً وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعاً بالاشتراك لمعان
لا تكاد تتناهى واحتجاج الغزنوي يشهد بان النزاع في الوجود بمعنى الكون وليس
ناشياً عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم
الذات ايضاً معنى مشترك فما وجه هذا الاختلاف قلنا مضمون ادلة الجمهور
ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان
متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالجسم مع البياض فلا خلاف في ان الوجود زائد
ذهناً بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا عيناً بان
يكون للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل
والمقبول كالجسم والبياض فعند التجريد لا يبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك

لنطقيا

لنطقيا مكابرة ولا يتفرع على الوجود الذهني سوى ان للمثبت ان يقول زائد في
العقل وعلى النافي ان يقول عقلاً او في التعقل وليس له نفي التغاير العقلي
والاشتراك المعنوي كما في ساير المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل
عندهم لا يقتضي الثبوت ولهذا اجرت كلمة الجمهور منهم على انه مشترك معنى زائد
ذهناً هذا في الممكن واما في الواجب فعندنا ان حقيقته يزيد عليها وجودها الخاص
ذهناً كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته الوجود الخاص القايم بالذات المخالف
بالحقيقة لساير الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية
مع الوجود شايبة التركب والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق فانه
كون خاص متحقق بنفسه قايم بذاته غني في التحقق عن المطلق وغيره وانما يقع
المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور هذا في غير الوجود لان احتياجه
في التحقق الى الوجود ضروري ومبنى هذا على ان الوجودات مخصصة متكثرة بانفسها
مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما
لم يكن لها اسامي مخصوصة توهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال
كما في بياضات الثلوج فان قلت لو كان المطلق عارضاً لها لكان في كل منها
حصة من مفهوم الكون كما هو شان الاعراض العامة فيكون الحصة من مفهوم الكون
زايداً على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض
وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا ففي الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس

قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة
الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصة منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما
نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في العقل وثبوته وبعد القول
بالتشكيك فمغايرة الوجودات للحصص من مفهوم الكون ضرورية لكن بحسب العقل
دون الخارج لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الحصص من مفهوم
العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا في الابيض بياضان
ثم ان جمعا من المتفلسفة والمتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا
شائبة التركب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب مطلق الوجود وانه
ليس معنى كليا يتكثر الى الجزئيات بل واحد بالشخص موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر
في الموجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجود انه الوجود والممكن
موجود انه ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء
هو الوجود البحت وشرطا لا رمز الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير محض لا بمعنى له ضد
ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا ينافي تصريحهم بانه من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه خارجا ومن المعقولات الثانية اذ ليس في الاعيان
ما هو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث
وانه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية والجنسية وانه يقال على الوجودات
بالتشكيك وفساد هذا الرأي اصولا وفروعا اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى





وما اعجب حال الوجود اطبقوا على انه بديهي لا اعرف منه ثم اختلفوا في
انه جزئي او كلي واجب او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر موجود او اعتباري
لا تحقق له في الاعيان او واسطة وافراده عين الماهيات او زائدة ولفظه
مشترك او متواطئ او مشكك والله الهادي **البحث الثالث** الوجود يتنازل
عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متأصل يكون الموجود به حقيقة
الشيء والثاني غير متأصل بمنزلة الظل من الشيء يكون الموجود به صورة
الشيء والاخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق
دلالة على السابق الا ان الاولى عقلية لا تختلف فيها الطرفان والاخريان وضعيتان
تختلف في اوليهما الدال فقط وفي ثانيهما الطرفان جميعا ويستدل على تحقق
الذهني بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات
لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج ومن القضايا
ما لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واعترض بانه يكفي في الايجاب تميز الموضوع
عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضي الثبوت
في العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل
والمعقول ضروري ولا يعقل الاضافة الى النفي الصرف بل لا بد من ثبوتها واذ
ليس في الخارج ففي العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة
لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال

عند الفلاسفة فلنا معلوم بالضرورة ان الممتنع بل المعدوم وسيما ما ليس له (من قبيل)
الذوات لا تقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى من جهة
استلزامه كون العقل محلا للصورة لا من جهة استلزامه ان للمعقولات
نوعا من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترع العقل او لاحظه من محل
آخر لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل اول المسئلة تمسك المانعون بان
اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السموات فيه بديهي الاستحالة وبانه
لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه لان الموجود في الموجود في
الشيء موجود فيه ورد بان ذلك في الوجود المتأصل فالحار ما تقوم به هوية
الحرارة لا صورتها والمحال حصول هويات السموات في الذهن لا صورها والحاصل
في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز
والكوز في الدار **البحث الرابع** الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية
والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وهو الحق في
الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت
باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو لا موجود ولا معدوم فلا (في الخارج)
معدومة متحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان
فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فمنفي والموجود اخص
من الثابت والمنفي من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين

الموجود

الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود
او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما ممتنع نفسه فثابت او لا فمنفي (معدوم)
ثابت بينه وبين الموجود واسطة لنا في المقامين الضرورة فانه لا يعقل من الثبوت
الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي وذلك ولا يتصور بينهما واسطة
واستدل بوجوه ١ ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذات ازلية
والوجود حال لا يتعلق به قدرة ٢ ان العدم صفة نفي فيمتنع الموصوف به ٣ ان ثبوت
الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب ٤ انها غير متناهية مع
ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فيكون متناهيا
٥ ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم
منه لم يكن نقيضا له والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق
على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود
حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود
اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد
صفة نفي نفي والثانية ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب ما يستغني
عن الغير في وجوده لا ثبوته والرابع بمنع تناهي ما يزيد على الغير متناه بل انما
كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف والخامس
بان عدم كونه نقيضا له لا يستلزم كونه اثباتا صرفا بل قد يصدق وقد لا يصدق

الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لو كان اعم
لكان متميزا عن الخاص فيكون ثابتا الزاما قلنا فلعل اكثر المقدمات تمسك المخالف
بوجوه آ ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز
انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصرف محال ب انه ممكن وكل ممكن
ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز
والممكن في الذهن ولو اقتضيا الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها والمركبات
الخيالية لتميزها وامكانها ج ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثلا سواد
في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود
سوادا ح قلنا ممنوع اذ كما يرتفع سواديته يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون
السواد سوادا وهو محال قلنا بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة او بمعنى العدول
بان يتقرر ماهية السواد مع كونه لا سوادا فيمتنع الملازمة فان قيل السواد سواد
وان لم يوجد الغير ضرورة ان لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه
قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه هذا في التسمية بمعنى الثبوت العيني
واما ان الشيء اسم للموجود او المعدوم او ما ليس بمستحيل او القديم والحادث او غير ذلك
فلغوي والمرجع الى النقل والاستعمال احتج المثبتون للحال بوجوه ا الوجود
ليس بموجود والا تسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لا يرد عليه
القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم





الاتصاف بالنقيض لو كان الوجود عدما والموجود معدوما ب ان الكلي
ليس بموجود والا لكان مشخصا ولا معدوم والا لما كان جزءا للموجود
وكذا حال كل جنس او فصل مع نوعه على انه لو وجد يلزم في الاعراض
قيام العرض بالعرض قلنا لا تركيب في الخارج اذ ليس ههنا شيء هو انسان و
آخر خصوصية زيد ولا في السواد شيء هو لون وآخر قابض للبصر تركب منهما
يقوم واحد منهما بآخر على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل
في شيء وانما التمايز في الذهن فيشبه الكلي والجنس وانما يلزم الجهل
لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج و نوقض الوجهان
بالحال فان الاحوال متماثلة في الثبوت مخالفة في الخصوصيات فيزيد ثبوتها
ويتسلسل وانها تحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة لتشخصت والا انتفت
وعلى احوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل لاحوال الاحوال التعقل
التماثل والاختلاف فلا يزيد ثبوتها ليتسلسل ولا يكون شيء منها كليا
وحالا والآخر جزئيا ومحلا على ان التسلسل انما يمتنع في الموجود دون الثابت
قلنا قبول المفهوم بين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل يجري
ج الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد آخر وتسلسل ولا معدوم
والا لما كان الفاعل موجدا قلنا عدم مبدا المحمول لا يستلزم عدم
الحمل فيرد الاعمى مع ان العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع

معدوم ولهم على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة
في العدم غير متناهية ولا تأثير للمؤثر فيها ولا تباين بينها وانه يجوز
القطع بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحيوة مع الشك
في وجوده واختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كا
لسوادية وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل وان التحيز هل يغاير الجوهر
وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية ومثل
تقسيم الحال الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير
المعلل كلونية السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال الى غير ذلك
فان قلت بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب
على الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد
في الخارج لا يتعلق سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات
ما قام الدليل على انها ليست بموجودة ولا سبيل الى نفيها لاتصاف
الموجود بها وجد فرض العقل او لم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية
واللونية فجزموا بانها لا موجودة ولا معدومة واما ابتناء ذلك على
انهم لم يجعلوا مقابل العدم والوجود مقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة
اذ العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي
لا يتصور عروض الوجود لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع



**البحث الخامس** لا اعدام ممايز في العقل لاختصاص عدم المعلول
بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط
وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر والعدم قد يعرض لنفسه بان يتعقل فيتعقل
عنه فيكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيمتنع فان قيل
فمن حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه
ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على
المجهول المطلق واللاممكن التصور وبالجملة لا حجر في تصرفات العقل فله ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه ويقسم
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن التصور واللاممكن التصور
ويحكم بينهما بالتنافي فيكون كل من اللاثابت واللاممكن التصور لا هوية له من حيث
الذات مع ان له هوية من حيث الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية **البحث
السادس** كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة ولا بد
في حمل الايجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد ولا
يلزم في حملهما على الماهية اعتبار الوجود او العدم فيها لئلا يلغو او يناقض
كما ان في حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد او عدمه وانما يجيء ذلك
من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما ولا يشترط في صحة

الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا توجد فيها الطرفان ولا يكفي المطابقة
لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعتبر المطابقة لما في نفس
الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في حد ذاته مع
قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال بعيد جدا اذا
قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق ممن لا يعرفه بل ينكره واما الاعتراض
بانه لا يشمل علمه تعالى ولا العلم السابق عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه

الفصل الثاني

في الماهية وفيه مباحث المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال
بما هو ويعبر بما به الشيء هو هو ولا يستغني بالفاعل اذ به وجود الشيء لا هو
وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة وباعتبار التشخص هوية وتغاير عوارضها
اللازمة والمفارقة وتقابل تقابلها فحيث يقال الاربعة من حيث هي زوج
او ليست بفرد يراد ان ذلك من مقتضيات الماهية والا فهي من حيث هي ليست
الا هي حتى لو قيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج او هي زوج
او فرد قلنا ليست من حيث هي بزوج ولا فرد بمعنى ان شيئا منهما ليس
نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او
لا هذا ولا ذاك المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط شيء وتسمى المخلوطة
ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في
الاذهان فضلا عن الاعيان وان قيدت اللواحق بالخارجية لان الكون



في الذهن مما يلحقها في نفسها وان لم يتصوره العقل ولم يجعله وصفا لها
وما يقال من ان للعقل ان يلاحظها وحدها ويعتبرها مجردة عن جميع
ما عداها حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجردها وان اكتفى بتجرد اعتبار
العقل جاز وجودها في الخارج ايضا بان يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك وما ينسب
الى افلاطون من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى
او بان لكل نوع جوهرا مجردا يدبر امره تدبير النفس للبدن وقد تؤخذ لا بشرط
شيء وهي اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها اذ
لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية وانما ذلك في الذهن فان قيل
الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي ممتنع وجوده العيني ضرورة استلزامه
التشخص المنافي للكلية قلنا لا بل الكلي الطبيعي هو الماخوذ بشرط كونه معروضا
للكلية وما يقال من انه موجود فمعناه ان معروضه الذي هو الماخوذ لا بشرط
شيء موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ما صدق هو عليه موجود وذكر
ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى ان يزيد عليها كل ما يقارنها
فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد
الموضوع والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط بل مع تجويز ان يقارنها
غيرها وان لا يقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقائق
غير متحصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنفصل

فصل وان كانت متحصلة بنفسها او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط
ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل
نوع وهو الانسان نفسه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون
جزءا له وانما يقال له الجزء لما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل ملاحظته
في تحصيل صورة الانسان واما في الخارج فهو متأخر ضرورة انه ما لم يوجد
الانسان لم يتعقل له شيء يعمه وغيره المبحث الثالث الضرورة قاضية بوجود
الماهية المركبة ولا بد من انتهائها الى البسيط ويدل على التركيب الاشتراك في
ذاتي مع الاختلاف في ذاتي او شيء من لوازم الماهية لا مجرد الاشتراك
او الاختلاف في ذاتي وقد يعتبر التركيب والبساطة مضافين فيكون بين البسيطين
عموم من وجه وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
وعموم مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا
من الاضافي والمركب بالعكس فاسد ولا بد من تقدم الجزء ذهنا وخارجا فيلزمه
الاستغناء عن الوسط في التصديق والواسطة في الثبوت الا ان الحاجة الاولى
دعته الاخير بان اضافيتان والتركيب قد يكون حقيقيا فيلزم احتياج البعض
الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقومة باجزائه المادية وكالجنس الذي هو
امر مبهم لا يتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا مبني عليه والا فلا تمايز
في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والتشخص ايضا فزيد هو الانسان

والحيوان

والحيوان الناطق وانما التمايز في العقل من جهة انه يحصل من الشيء صورا
متعددة باعتبارات مختلفة وكالهيولى والصورة المفتقر كل منهما الى الآخر باعتبار
وقد يكون اعتباريا كالعسكر فلا يلزم والاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين متماثلة ومتخالفة
وجودية او عدمية او مختلطة وحقيقية واضافية او ممتزجة المبحث الرابع
مجعولة خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه
ا ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة
الى وجودها ب لا يعقل التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في
الخارج ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بكماله عند انتفاء الوجود
لم يكن للفاعل تأثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج
غير معقول ج تقرر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل بان مآلها
الى مجعولية الوجود ثم المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها به والتمام
الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص للماهية الوجود قالوا لو كانت
انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا اللازم السلب والمحال
العدول فان قيل معلوم انه ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده
وانه ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فما وجه هذا الاختلاف اجيب بانه
قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود ككساء الجسم دون

الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية
في المركب خاصة فمن قال المجموع مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها
اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد
ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشترك البسيط والمركب
في احتياج الوجود الى الفاعل **الفصل الثالث** في لواحق الوجود وانما
ولنجعله مناهج المنهج الاول في التعين وفيه مباحث المبحث الاول التعين يغاير
الماهية والوجود والوحدة لصدقها على الكلي دونه ولا يلزم منه اعتبار المشاركة
بخلاف التمايز فيتصادقان اذا اعتبر مشاركة التشخصات ويتغاير فان اذا
لم يعتبر المشاركة او كان المتميز كليا فبينهما عموم من وجه المبحث الثاني في التعين
اعتباري لوجهين ا انه لو وجد لكان له تعين وتسلسل فان قيل المحوج الى
التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية واشتراك التعين لفظي وعرضي
قلنا كل تعين فله عند العقل ماهية سواء تعددت افرادها او لا فاذا وجدت
في الخارج لزم التعين بالضرورة فان قيل تعينه عينه قلنا فيكون اعتباريا
اذ تغاير المعروض والعارض في الامور العينية ضروري ب انه لو وجد لتوقف
انضمامه الى حصة الشخص من النوع على تميزها فيدور او يتسلسل فان قيل الماهية
اذا وجدت مخصصة موصوفة بالتعين لانهما يتحققان ويتغاريان ليلزم غير سابق
قلنا تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر احتج المخالف بوجوه



ا انه جزء المتعين وهو موجود قلنا الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والعارض
فانه اعتباري فان قيل المتعين هو الشخص كزيد مثلا ولا خفاء في وجوده
وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع شيء آخر نسميه التعين فيكون جزءا
من زيد الموجود فيوجد فالجواب انه الانسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع ولو سلم
فذلك الشيء هو المشخصات من الكم والكيف والاين المخصوص ونحو ذلك مما وجوده
ضروري وانما الكلام في التشخص ب ان طبيعة النوع الواحد لا تتكثر بنفسها بما ينضاف
اليها وهو المراد بالتشخص ج لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه فلا يتعين
غيره قلنا غير المتنازع د لو كان عدميا لكان عدما للاتعين مطلقا او للتعين
آخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال واحد
قلنا بعد المساعدة على ان العدمي عدم الشيء وان نقيضه ثبوتي ان اريد باللاتعين
والتعين مفهوماهما فلا حصر او ما صدقا عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين
عدميا ه لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما
يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق فلا يكون مميزا وان لم
يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق اما بتحقق عدم الاطلاق بدونه فيكون
الشيء لا مطلقا ولا معينا واما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا
ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات
الخاصة وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معينا

لجواز ان يكون معيناً بتعين آخر خاتمة افراد النوع انما تمايز بعوارض مخصوصة
ربما تنتهي الى ما يسد الهوية والعدمي قد يطلق على المعدوم وعلى عدم امر ما وعلى
ما دخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الامر
من غير شائبة الفرض والتقدير والاعتباري بخلافه فبعد تلخيص المراد بالثبوتي
والعدمي وان التشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهوية او كون
الموجود بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك كان الحق جلب المبحث الثالث التشخص
يتوقف على امتناع الشركة ذهناً فلا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو بحيث
يمنع الشركة عيناً بل يستند عندنا الى الارادة القادر المختار وعند البعض الى الوجود
الخارجي لتحققه عنده قطعاً وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران
لا يفيد العلية ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى النفس ان الماهية
فينحصر في فرد او الى المادة المشخصة بالاعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات
المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض
انما هو بتعين المادة فتعينها بها دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعينها
قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وتكثر الافراد بتكثرها المنهج الثاني
في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي معقولة لا تحصل
نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة او المركبة اذ حمل الوجود او الربط بواسطة قد يجب
وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة



العدم ولا ضرورتهما لفظي المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع ان كان
بالنظر الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري علي او وصفي او وقتي او غيرها
والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته ان اخذ الوجود
محمولا وواجب الوجود للشيء وممتنع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ
رابطة فلازم الماهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لها لذاتها لا واجب الوجود
لذاته والامكان ذاتي لا غير وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم
فيعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم
وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه بمعنى سلب ضرورة احد الطرفين فيعم
الكل وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال ومن اشترط فيه العدم في
الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود في المستقبل فعلى امكان العدم
يشترط الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين وقد تعين بمعنى تهيؤ
المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط فيتفاوت شدة وضعفاً ويسمى
استعدادياً وعروض الامكان يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو منتسباً
الى الوجود واما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب او الامتناع
الغيري فهو ينفك عنهما بالتعقل لا التحقق والغيريان متشاركان في اسم
عند تقابل المضاف اليه وح متصادقان وعند اتحاده متنافيان فبينهما منع
الجمع مع جواز الانفكاك وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتي والعرضي

والغيرية من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المنافي للذاتي والاستدلال
بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة وبين الامكان
والذاتين انفصال حقيقي والانقلاب محال فان قيل الحادث ممتنع في
الازل ثم ممكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم ممتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان
وامكان الازلية فالحادث ممكن في الازل والابد والحادث في الازل ممتنع
دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود بغيره لا ذاتي المبحث الثالث اذا جعل الوجود
رابطة فالثلثة في نفسها مواد القضايا وباعتبار التعقل والتلفظ جهاتها
وح ان كان المحمول احدها او الوجود او العدم كما في قولنا الباري واجب او موجود
واجتماع النقيضين ممتنع او معدوم والانسان ممكن او موجود تتعدد الاعتبارات
ويكون نسبة الثلثة الى موضوعاتها بالوجوب ونسبة الغيرين بالامكان وكل
ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في نفسه من غير عكس المبحث الرابع كل ما يوجد من
اي فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها
والتعين والبقاء والموصوفية فهو اعتباري اذ لو وجد لزم التسلسل للقطع بامتناع
كون الصفة الموجودة المحمولة على الشيء بالاشتقاق صح عنه وانما ذلك في
الاعتباريات فمعنى كون الشيء واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل مسندا الى
الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب وكذا الكلام في البواقي وقد يستدل
بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات اما عدم الصدق على المعدوم



امكان الواجب لان الوصف لاحتياجه الى الموصوف ممكن والممكن نظرا الى نفسه جائز
الزوال وايضا اذا كان ما به واجبية الشيء ممكنا فهو اولى ثم تقدم الشيء على
نفسه او التسلسل ضرورة تقدم المقتضي بالوجوب ثم سبق وجود الممكن على امكانه
ضرورة تقدم الموصوف على العارض ثم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم او بغير
موصوفها ضرورة ان امكان الشيء لكونه ذاتيا يكون قبل وجوده ولا بد له من
محل ثم الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد لتأخر
عنهما فيكون الممكن قبله واجبا او ممتنعا وفي اكثر الوجوه للبيان المحتج الى المنع
بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات اما كون العدم مؤكدا للموجود
ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لا عدم محض ثم ارتفاع
النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا
قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون
فقد يكون النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى
ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء لا خلوهما عن الوجود
والثبوت كما في القضايا وذلك كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة
فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار ثبوتها في
نفسها ثم سلب الامكان عن الممكن والوجوب عن الواجب عند عدم فرض العقل
بل مطلقا لان امكانه لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد

يكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالممتنع والمعدوم فالامكان عدمي وزيد ممكن
بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان
ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له لانه لا يصدق
عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في
نفسه قلنا مم في الثبوت بمعنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبي البحث الحادي عشر
ما ضمه باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح والاستدلال بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي
رجحانه فينافي التساوي وبانه لابد من ترجح قبل الوجود وهو وجودي يقوم
بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف ومن اقوى شبه المنكرين ان التأثير حال
الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية
بوقوع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان
يشرب احد الماءين مع التساوي وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب
عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم
غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لا ينافي التأخر بالذات وعن الثاني
ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجيح
بلا سبب فان قيل هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا مم بل بالارادة
التي من شأنها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى علة



العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك بان العلية
لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية فكذا موصوفها وبان التأثير اما في الماهية او الوجود
او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو حدث المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعيفة
ظاهر البحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود
والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شطرا او شرطا
كيف والحدوث صفة للوجود المتأخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الامر
والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشيء لم يكن
فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود
المتأخر عن الاحتياج والجواب بانا لا نعني ان الامكان يتحقق فيوجب الاحتياج بل ان
العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى الحيز هو التحيز
جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التأثير حال البقاء
في الوجود تحصيل الحاصل قبل وفي البقاء او في امر متجدد تأثير في غير الباقي حاد
في الامكان مع زيادة حال قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج
الى المؤثر توقف الوجود والعدم او استمراره على امر ما البحث السابع
لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته وقيل باولوية العدم مطلقا وقيل
في الاعراض السيالة والظاهر انه ان اريد الاولوية بحيث يمتنع الوقوع من
سبب فضروري البطلان وان اريد القرب الى الوقوع لقلة الشروط والموانع

وكثرة اتفاق الاسباب معاندة للغير وان اريد اقتضاء ما للوجود او العدم
لا الى حد الوجوب فيحتمل والاستدلال على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك الاولوية
وقوع الطرف الاخر وجب هذا وان امكن فاما بلا سبب فيترجح المرجوح او بسبب
فيتوقف هذا على عدمه فلا يكون اولى لذاته وبان اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء
اولوية احدهما وبانه ان امكن زوالها بسبب لم يكن ذاتية بل متوقفة على عدمه
وان لم يمكن كانت الماهية واجبة او ممتنعة ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب هو
الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء التساوي ولانه لا يلزم
من امتناع زوال اولوية طرف وقوعه فضلا عن كونه ضروريا لجواز وقوع الاخر
باولوية خارجية منتهية الى حد الوجوب اذ لا بد من ذلك لان الوقوع تارة واللاوقوع
اخرى مع استواء الى الذي ترجح بلا مرجح فالممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد وجاز
الوجود امتنع عدمه فوجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق وليس معنى السبق
الاحتياج في التحقق او التعقل بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني بمعنى
انه يحكم بانه لم يوجد ما لم يجب وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذاتي
هو من تمام العلة المنهج الثالث في القدم والحدوث وفيه مباحث المبحث الاول
قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف
وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصانا فالقدم الذاتي
اخص من الزماني وهو من الاضافي والحدوث بالعكس ولا قديم بالذات سوى الله تعالى

واما بالزمان

واما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرا من الممكنات والمتكلمون صفات الله تعالى
ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحيية والموجودية احوالا لله
في الازل مع الذات ولا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت والقديم بالزمان
يمتنع استناده الى المختار لان القصد الى الايجاد مقارن للعدم ضرورة
والمنازع مكابر دون الموجب لو امكن اذ في التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح
وما يقال ان التاثير حال البقاء ايجاد للموجود مدفوع بما سبق والقديم يمتنع
عدمه لانه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب ابتداء او انتهاء لامتناع
التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب فان قيل
فلا يكون الا واجبا قلنا امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب
الذاتي المبحث الثاني زعمت الفلاسفة ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
اما المادة فلانه قبل الوجود ممكن وامكانه وجودي يفتقر الى محل وليس هو الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف امكان القديم ورد بانه ان اريد الامكان
الذاتي فلا نم انه وجودي وان اريد الاستعدادي المنافي له في اقتضاء
الرجحان والتفاوت والتحقق فلا نسلم ان كل حادث ممكن فان قيل دوام المعلول
بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى القديم بل لا بد له من سبق
حوادث متعاقبة لعدة استعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم
مختار يوجد الحادث متى شاء واما المدة فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم

على الوجود ولا يتصور الا بالزمان ورد بان مبنى الاول على ما مر والثاني على
ما زعموا ان السبق ومقابله يكون اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية طبعا او وضعا وعندنا قد يكون
بالذات كما في اجزاء الزمان من غير افتقار الى زمان آخر ولا يضر تسميته
زمانيا على ما قال بعضهم ان السبق بالزمان قسمان وبعضهم ان الحقيقي منه
ليس الا الذي فيما بين اجزاء الزمان وانما يعرض للغير بواسطته حتى ان
معنى تقدم الاب على الابن تقدم زمانه على زمانه وقد يرجع الرتبي والشرفي ايضا
الى الزماني والزماني الى ما بالطبع فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع
ومن هاهنا تردد في ان مقولية السبق ومقابله بالاشتراك او
بالتشكيك المنهج [مقولته] الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مباحث المبحث الاول فيما
من الاعتبارات العقلية العسر عن التوقف الا ان الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة عند الخيال فلذا يقع كل في تفسير الاخر والقطع بجواز
الانعكاس في التعقل وبان الجمع التوفيقي ليس باعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود
وان كانت الوحدة تساوقه وقد يستدل على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فيكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدمي
واما وجودية فيلزم كون الجمع من العدميات وجوديا وهو محال وكون الوحدة وجودية
لكونها جزءها وفيه واذ ليست الكثرة الا المتألف من الوحدات يلزم كونها ايضا



وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة
الا المتألف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثاني معروض الوحدة قد لا
يكون معروض الكثرة وح ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على
الاطلاق وان كان فان لم يقبل الانقسام فاما ذو وضع فنقطة او لا فمفارق
وان قبله فاما بالذات فكم او بالعرض الى اجزاء متشابهة فواحد بالاتصال او
متخالفة فواحد بالاجتماع طبيعة او صناعة او وضعا كالشجر والبيت والدرهم
وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة فان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة
فوحدة جنسية او نوعية او فصلية والا فان عرضت لها فوحدة بالعرض والا
فبالنسبة والوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة
وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة
وفي وضع الاجزاء موازاة وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة فمقولتها بالتشكيك وكذا
الكثرة فان اول مراتبها الاثنينية وتحصل من انضمام واحد الى واحد ثم تتزايد بزيادة
الآحاد لا الى نهاية انواعا مختلفة اللوازم تحصله في العقل من اعتبار انضمام الآحاد
حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد في المغرب حصلت الاثنينية من غير ان يتحقق
قيام امر بهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فلزم في كل واحد شيء منها وليس سوى
الوحدة الاعتبارية المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين لان اختلاف الماهيتين و
الهويتين ذاتي لا يزول ولانهما ان بقيا كانا اثنين والا كان فناء لاحدهما وبقاء

للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ورد الاول بانه ليس اوضح من الدعوى والثاني
بمنع الاثنينية على تقدير البقاء وانما يلزم لو لم يتحدا فيرا الا انهما ان كانا موجودين
كانا اثنين والا فكما مر ورد بجواز ان يكونا موجودين بوجود واحد فدفع بانه
اما احد الوجودين او ثالث واجيب بانه نقل الوجودين صارا واحدا فادعى
ان الحكم ضروري والمذكور تنبيه البحث الرابع من خواص الكثرة التغاير والغيران
عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره وكذا
الموصوف مع الصفة وكذا يصح بان في الدار غير زيد وليس في يدي غير عشرة مع ان فيها الاجزاء
والصفات فان قيل ان اريد الانفكاك من جانب فقد يوجد الجزء بدون الكل
والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد
بالانفكاك من الجانبين تعقل ولذا قيل هما اللذان يصح ان تعلم احدهما وتجهل
الآخر ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع واما من حيث انه معلول فمن المضاف
وقد اورد عليهم المضافان فاجيب بانهما غير موجودين فان قيل تغاير مثل الاب و
الابن والعلة والمعلول ضروري قلنا نعم بحسب الذات والجمهور على ان الغيرية
نقيض الهوهو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغيران هما الاثنان
من حيث ان احدهما ليس هو الآخر واعتذر بانه اصطلاح او المراد لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية كما في الحمل وبطل الاول استدلالهم الفاسد بان الواحد
لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لانه من العشرة والثاني ان الكلام في الاجزاء

والصفات

والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعلم مع الذات وبعضهم على
انه لا بد في عدم تغاير الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات القديم
بخلاف مثل البياض مع الجسم وزعموا ان الواحد من العشرة يمتنع بدونها ولا يخفى
في ورود سائر الاضافات ح تنبيه عدم التغاير بين الذات والصفة انما يدفع ازلية غير الذات
لا تعدد الازليات ومنها التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ويلزمه الاشتراك
فيما يجب ويمكن ويمتنع وان يسد كل مسد الآخر ولا بد من جهة اختلاف ليتحقق التمايز ومن اشترط
عدمه اراد في المعنى الذي به التماثل واما اشتراط التغاير فمختلف فيه ويمتنع اجتماع المثلين
لانه لا يعقل تمايز افراد نوع من الاعراض الا بالمحل ورد بالمنع وليس شدة سواد
الجسم باجتماع سوادين واكثر بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع متخالفة
متعاقبة على الجسم ومنها التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما
في محل من جهة فلا تضاد بين غير الوصفين ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين
العلم بالحركة والكون معا ولا بين مثل الصغر والكبر بالنظر الى الاضافة الى متعينين وعند
الفلاسفة كل اثنين فهما غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان
وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين
فان كان تعقل كل في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وبالقياس الى الآخر فمتضايفان
والا فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان اعتبر بكون الموضوع مستعدا للوجودي
بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب واذ لم يمتنع

ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعه اعم
من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال احد المتقابلين رفعا للآخر فالملكة
وعدمها او ايجاب وسلب والا فتضائف او تضاد على ما ذكر وقد يقال لا تقابل بين
العدمين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلا جتماعهما في غير ما اضيفا اليه كا
للاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا اخرج
مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد تتقابل
القضايا بالتناقض والتضاد من غير تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات
تكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لا صدقها على شيء او بحسب ان موضوع القضية مورد
للايجاب والسلب وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف وسمي بالتضاد الحقيقي والاول
بالمشهوري وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجود في ذلك الوقت ويخص باسم
المشهوري والاول بالحقيقي والاول كما اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل
تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن السحر الا انهم صرحوا بان احد الضدين
في المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة
للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهوري
ايضا ومن حكم التقابل انه اعم من التضائف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما
ان التضاد قسيم للتضائف وقسم منه بالاعتبارين وان مقوليته على الاقسام بالتشكيك
واشدها الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع الاجتماع في البواقي لا التضاد باعتبار

غاية الخلاف اذ لا غاية فوق التنافي الذاتي ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى
القول والعقد اذ السلوب اعتبارات لها غايات الادوات والا لكان الانسان
بحسب سلب ما عداه معان لا تتناهى وانها عند النقل الى الحكم ينقسمان الى الصدق والكذب
قد يكذب لعدم الموضوع او لخلوه ومن حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلو عن احد الضدين
بعينه كالنار عن الحرارة او لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو اما لا تصافه
بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او سلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
او بدون ذلك كالسماء يخلو عن السواد والبياض لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
وكالخير والشر او نوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد
والبياض والحمرة وعولوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر واما المشهوري فقد
صرحوا بانه قد يكون بين جنسين كالخير والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور او
انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن
خاتمة قالوا لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات بل بعارض العلية والمعلولية لان موضوعهما
لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد
بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض عام ومع ذلك فيتجرد الغرض والثاني بمنع تقوم
الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اجتمع
الموضوع كالفرس واللافرس والبصر والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا
متقابلين بالذات فكذا نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع

العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ما في تقابل الايجاب والسلب كالابيض
الحلوفية للبياض والابياض اعني الحلاوة ومن هٰهنا قيل الامر منه وهو تقابل الايجاب
والسلب والحق انهم ارادوا انتفى التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي
منها العدد واما منهوما هما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب
والسلب المنهج الخامس في العلية والمعلولية وهما اعتباران متضايفان لاجتماع
في شي الا بالقياس الى شيئين ومباحثهما في مباحث المبحث الاول العلة ما يحتاج اليه الشي
وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشي ثم ان كانت داخلة في الشي فوجوبه
معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة
وبذكر الوجوب يندفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد
الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشي اما بها فاعلية
او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللاخريين علة الوجود ومرجع الشروط
والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله
في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد
يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة يبني على اليبوسة
التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض ثم جميع ما يحتاج اليه الشي
يسمى علة تامة سواء كان هو الفاعل وحده او مع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا
او اختيارا او مع البواقي كما في المركبات وح لا يتصور بعدها والاحتياج اليها اذ فيها

جميع الاجزاء التي هي نفس الشي وكل من الاربع ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية
وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة
ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل المبحث الثاني يجب وجود
المعلول عند تمام الفاعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم
الامكان فتقدمه لا يكون الا بالذات واستناد الحادث الى القديم لا يكون الا بشرط
حادث يقارنه كتعلق الارادة فعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة يفتقر الى عدم
العلة ولو ببعض الشروط وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى فالفاعل في طرفي
الممكن واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ان سابقا فسابق وان لاحقا فلاحق
وبقاء المعلول عند انعدام العلة انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر في
البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة
الاسباب لبقائه المبحث الثالث وحدة المعلول بالشخص يوجب وحدة الفاعل خلافا
لبعض المعتزلة ولا عكس خلافا للفلاسفة حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اما
الاول فلان الشخص لو علل بمستقلين لاحتاج الى كل لعليتها واستغنى عنها بالعلية
الاخرى ولانه اما ان يحتاج الى كل منهما فيكون جزء علة او الى احديهما فقط فيكون
هي العلة بخلاف النوع فان المحتاج الى كل منهما فرد مغاير للمحتاج الى الاخرى كافراد
الحرارة الواقعة بنيران متعددة فالنوع بعينه يحتاج الى علة بعينها وفردها الى علة ما

مع امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع جواز الاجتماع نظرًا الى تعدد الافراد
وهل يستند الفرد بعينه الى علة ما بان يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل
التشخص فيه تردد وتمسك المخالف بان حركة جوهر بدفعه زيد حين تجذبه عمرو مستند الى الكل
قلنا بل الى الكل والواجب تعالى واما الثاني فلان الاصل هو الامكان ما لم يمنع البرهان
ولانا سنبين اسناد الكل الى الواجب ابتداء احتجت المعتزلة الفلاسفة بوجوه الاول مصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول
والصدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم يمحض وحدة الفاعل ولزم
تكثر المعلولات بل لا تناهيهما اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلولية العارض هناك مسلمة
على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا لكون صدوره مغايرا
وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل
السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف
الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث هما معا يطلق على
حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بها يجب المعلول فان تعدد
المعلول فهو متعدد والا فواحد وح ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا
فلا محالة بعض لها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا
تحكمات لا تنفي بها شبهة فان قيل مرادهم انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو باعتبار حيثية
ضرورة ان فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذاك ويلزم انه كلما لم يكثر في الفاعل

ولو بالحيثية الى المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل لهدم اساس قواعدهم المبنية على
امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لا يقدح في الوحدة
الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عنه الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له
بحسب العقل ضرورة ٢ انه اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب وهو ليس ا اجتمع النقيضان
بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا تستند الى جهة ورد بان صدور لا ا ليس نقيض
صدور ا ما ليس بل عدم صدور ا وهو وان صدق على صدور ما ليس ا لكن لا امتناع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود دون الصدق وانما الممتنع ان
يصدق عليه انه يصدر عنه ا ولا يصدر عنه ا ٣ ان الاستدلال باختلاف الآثار
على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته
وتحقق الملزوم بدون لازمه ثم عورض بوجوه الاول ان الجسمية تقتضي التحيز وقبول
الاعراض او قابليته لهما لا اقل ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الامرين الثاني
ان كل ما يصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول ورد بانه بعد تسليم تعددهما في الخارج
بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ لمحاذاة النقط
المحيط ورد بانها اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لا يحدث
سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين عليه احدهما للآخر ولو بوسط ورد بان وحدة
الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة
بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والامكان ويعقل ذاته ويعقل مبدأه وان

شي

يصدر

عن الواحد الحق مع معلوله الاول معلولان وبتوسطه ثالث وبتوسطهما رابع
وهكذا الى ما لا يتناهى من المعلولات وح لا ينحصر السلاسل وقد يقال لو كفى مثل هذه
الاعتبارات فللواحد الحق ايضا كثرة سلوب واضافات فيه يصلح مبدا الكثرة من غير
توسط المعلولات ويجاب بانها يتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها ورد المبحث
الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقد مر
ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونها
بالامكان الخاص المنافي للوجوب او بالامكان العام الذي يمكن ان يتحقق مع
الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب كجهتين المبحث الخامس لا تاثير
للقوى الجسمانية عندنا فلا يشترط في ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها
بخلق الله وعند الفلاسفة يشترط في تاثيرها الوضع للقطع بان النار لا يسخن الا ماله
بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهي افعالها بحسب الشدة وهو ظاهر والمدة والعدة
لان الغير يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل التفاوت الصغير و
الكبير في المعاوقة ويساويهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى
والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبدا
بتفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهي لا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى
ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التاثير منع كون القوة بقدر
الجسم المبحث السادس يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان



في معروضات متناهية ويسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا اما الاول فلاستحالة
تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث
يصح وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشيء على نفسه
غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء اذ العلة
القريبة كافية والا لزم التخلف ولان الشيء يجوز ان يكون بماهيته علة لما هو علة لوجوده
قلنا ما لم يوجد البعيدة لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة لما هو علة لوجوده مع انه محال ليس مما نحن فيه واما
الثاني فلوجوه الاول لو لم تنته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس
مجموع الموجودات الممكنة المستند كل منها الى آخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل
ليس نفسها ولا اجزاء منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا فوجد بعض
اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع
اجتماع المؤثرين وعلى هذا لا يرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلا نسلم استحالة كونها
نفس الجملة فان التامة قد لا تتقدم كما في المركب وان اريد الفاعل فلا نسلم استحالة
كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون فاعل الكل جزء كالبناء للسرير ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون السلاسل غير متناهية فيكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء
الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع
الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة

يكون علة لكل جزء بنفسها ففي المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلول او تخلفه
عن المستقل بالايجاد وان اريد انها يكون علة لكل جزء اما بنفسها او بجزء منها
بحيث لا يكون علة شيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة
للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة الاجزاء ففي اجزاء السلسلة لا يمتنع ان يكون
علة بهذا المعنى كما قبل المعلول المحض الى نهاية فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة
وهكذا لكل المجموع قبله ولا يقدح في استقلاله بالايجاد احتياجه في الوجود الى علة
او احتياج السلسلة الى المعلول المحض ايضا وبهذا ابطل الاستدلال بانه لا اولوية
لبعض الاجزاء وبان كل جزء يوصف فعلية اولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء الثاني نفصل من السلسلة
جملة بعضا ان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء والا لزم انقطاع الناقصة وتناهي التامة
حيث لا يزيد عليها الا بواحد ونوقض اصل الدليل بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات
الله تعالى عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد
مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك ومقدورات الله تعالى معلوماته ودورات
زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون بازاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما
لا لتساويهما فان سمي مثله تساويا منع استحالته ووجه النقض دعوى الضرورة وتخصيص
الحكم بما دخل تحت الوجود بالفعل اذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم وعندهم بماله مع الوجود





رتب وضعا وطبعا اذ يمتنع التطبيق فيما عداه والحق ان اعتبار الاثنينية و
التطبيق انما هو بحسب العقل فان اكتفى بفرض العقل اجمالا فتام في الكل وان اشترط
الملاحظة تفصيلا لم يتم اصلا الثالث لما اشتملت السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها
على علة محضة تحقيقا للتكافؤ المتضايفين فينقطع وهذا ماخذ لعبارات منها
لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو علة
فيها فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ ومنها التطبيق بين جملتي العلية والمعلولية
في تلك السلسلة فان تساويا بطل التكافؤ والا لزم عليه بالمعلولية ضرورة
ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية الرابع نعزل المعلول المحض ونجعل كلا من الاحاد
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتي العلل والمعلولات
فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية ويتناهيان الى تمكن السلسلة ان
انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل زوج اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس
متناه ورد بان عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي السادس ما بين هذا
المعلول وكل من علله البعيدة متناه لكونه بين حاصرين فمتناهي السلسلة لانها
لا تزيد على المتناهي الا بواحد ضرورة انه اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء
منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ الا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر السابع
ان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا فاضعف السابع عدة الوف
السلسلة اما مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر لاستحالة او اقل فيتمل

الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر الزايد والاولى ان كانت من الجانب
المتناهي حقيقة او فرضا تناهي عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدا للزايد
وح تتناهي السلسلة لتالفها من جملتي متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من
الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف ومبدا
عدة الالوف فيكون متناهية وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتتناهي
عدة الالوف والسلسلة بالضرورة ويرد عليه على البعض ما سبق منع لزوم التساوي
والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه **المبحث** السابع المادة
للصورة محل وقابل وحامل والصورة لها فاعل او جزء فاعل ولا يتقوم المادة بصورتين
في درجة اما استقلالا فقط واما اجتماعا فلان المتقوم ح هو المجموع وهو واحد
ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية وقد يقال لكل هيئة في قابل وحداني
بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم وشبه ان يكون مثل السيف والسرير
من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وح لا يرد الاعتراض بان الهيئة
السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام بانا لا نعني
ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف
بخلاف مادية الشخصية فمشعر بان الصورة هنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا
اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة واما غاية الشيء فانما
يكون علة من حيث احتياج العلة المفتقر عليها الى تصور الغاية ولهذا قالوا انها





بماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبانيتها معلولة بل معلولة وانها بالوجود الذهني
علة وبالوجود العيني معلول نعم قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن
معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار
اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون
تادي السبب اليه دائما ولا اكثريا **تتمة** لما كان الموجد عندنا هو الله تع وحده
كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه **الفصل** الثالث
في الاعراض وفيه فصول **الفصل** الاول في المباحث الكلية وهي خمسة **المبحث** الاول
الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته
والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود
الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض ما مختص بالحي وهي الحيوة
وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة
الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن وهو ان
استغنى عن الموضوع اي محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر
الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله لا كالجسم في المكان واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة وقد اعترف
ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان
ذلك تكلف وزعموا انها اجناس عالية عاشرها الجوهر وبنى على ان كلا منها جنس ما تحته

اجناس وليس الموجود جنسًا للجوهر والعرض ولا العرض للأعراض ولا النسبة للنسبيات
وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور
على ان الاينية من الاين وقيل من ان تنفعل كغير الاينية واما مثل الوحدة
والنقطة فقيل عدميتان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجيان لكن
لم يثبت جنسيتهما والحكم بما هو للاجناس العالية وكذا الوجود والوجوب والامكان
ونحوها واما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها ونحن لا نجعل المنحصر في الجوهر والعرض
هو الممكن بل الحادث المبحث الثاني الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم بنفسه وتجويز
ابي الهذيل ارادة عرضية لا في محل مكابرة وبانه لا يقوم باكثر من محل وما ذكر من انه
لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم
بتغاير السوادين بيان للمية وتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعمًا
منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المتماثلة قايم بالطرفين ورد بان هناك
عرضين يقوم كل منهما بطرف كما في الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابو هاشم
زعمًا منه ان تاليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا ابوا
ضرورة ولا باكثر والا لما بقي عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع
بقاء التاليف الذي بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث ووجوه
السمه وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابي هاشم المبحث الثالث اتفقوا على
امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله وما يتوهم من انتقال



الكيفيات كالروايح وغيرها حدوث للمثل في المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال
هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ذلك في الجوهر
واما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر الثاني ان تشخصه ليس لماهيته والا انحصر
في شخص ولا لما يحل فيه والا لدار ولا المنفصل لان نسبته الى الكل على السواء ولانه
لانها لا تتقدم التشخص بل للمحل فلا يبقى بدونه ورد بمنع استواء النسبة سيما في المجاور
الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهم فلا يوجد ورد بانه المعين
يتعين بالحيز الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا في محل فيجي او في المنتقل عنه او اليه
فاستقرارًا او في ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض بانتقال الجسم والحل بانه في بعض
من الاول وبعض من الثاني المبحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية
في التحيز فلا يعقل فيما لا يتحيز بالذات ولانه لا بد بالآخرة من جوهر فليس قيام
البعض بالبعض اولى من قيام الكل به واعترض بان معنى القيام الاختصاص الناعت
فقد يكون في غير المتحيز وقد يكون العرض لعرض آخر الجوهر كسرعة الحركة وملاسة
السطح واستقامة الخط فلذا جوزه الفلاسفة وجعلوا النقطة قايمة بالخط والخط
بالسطح ومنهم من تمادى حتى جعل وحدة الاعراض ووجودها من ذلك والمتكلمون على ان
بعض هذه اعتبارات وبعضها بالجواهر وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش
المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى امتناع بقاء العرض فالظاهر بون لان
الاستحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولانه لو بقي فاما بقاء محله

يحاذي ٤

بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقاء آخر فيمكن بقاؤه مع فناء المحل وضعفهما
ظاهر والمحققون لوجهين الاول انه لو كان باقيا يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع ورد
بمنع المقدمتين الثاني لو بقي لامتنع زواله اذ لو امكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او
بزوال شرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور لان اتصاف المحل باحد الضدين
مشروط بانتفاء الآخر على ان زوال الباقي بالطاري ليس اولى بل العكس لان الدفع
اهون من الدفع او بفاعل فيقتضي ايراد النفي المحض ورد اولا بالنقض بالجسم وقد يدفع بانه
يزول بان يخلق الله تعالى فيه عرض الفناء او لا يخلق عرضا هو شرط البقاء والعرض
لا يصلح محلا للعرض وثانيا بالقلب اذ لو لم يبق فغناه اما بنفسه او بغيره وثالثا
بالحل اذ يجوز ان تقتضي ذاته العدم في بعض الاحوال او ان يكون مشروطا بامر
يتجدد على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد
وانتفاء الآخر معا كما في دخول كل من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه وهذا
لا ينافي التقدم في العقل باعتبار العلية وان يكون العدم الحادث اثر الفاعل ولو سلم
فليكن بمعنى انه لا يفعل لا بمعنى انه يفعل عدمه والحق ان بقاء الوضع في الجملة كبقاء الجسم
سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة اذ الامثال
المتواردة قد يشاهد استمرارا كالماء المصبوب من الانبوب **الفصل الثاني**
في الكم وفيه مباحث المبحث الاول في احكامه الكلية ان من خواصه قبول القسمة لذاته
وهما بان يفرض فيه شيء غير شيء وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة

واللامساواة



واللامساواة وهي فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاستعمال
على العادة وزعم الامام انه الصالح للتعريف اذ المساواة اتفاق في الكم
فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل فلا ينعكس وكانه اخذ القبول منافيا
للحصول ولذا قال لا لا اذ اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه اخذ
القسمة الانفكاكية فغلط لتصريحه بامتناعها في المقدار والمنفصل من الكم
فالا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام للمقبول
عرضي والمتصل بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار فخط ان قبل
القسمة في جهة فقط وسطح ان قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها
في الجهات ويختص بامكان ان يوخذ بشرط لا شيء وان اشتركت في امكان الاخذ
لا بشرط شيء والكم منه ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي وجود
المحل للذاتي او الى ما فيه او في محله او المتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي
واللاتناهي باعتبار آثارها ولا تنافي بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار
بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فالحركة
يعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة
وسرعة وبطوءا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات
النهار وقبضات الذراع والمقدار قد يوخذ مع اضافة ويسمى الطول والعرض
والعمق وانكر المتكلمون وجود العدد والمقادير وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء

مختلفة او امورًا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول بتبدلها مع بقاء
الجسم بعينه وبتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة
او القطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع
الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها
المبحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون لوجوه ا انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه على البعض با
لضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم
لا يفتقر الى عارض ب الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر ولو وجد
لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود وح يلزم تتالي
الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى وهذا بخلاف الحركة فان الموجود
منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح في الزمان للقطع
بان زمان الطوفان لا يوجد الآن ورد بانا لا نسلم انه لا وجود لهما مطلقًا
بل في الحال او على التبادل فان قيل ولا للماضي في الماضي وللمستقبل في المستقبل
لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق
الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام
في عدة امور كل منها معدوم كان معدومًا بالضرورة ولذا قالوا لا وجود
لجميع الحركات الماضية من الازل والا فاما في الماضي او المستقبل او الحال والكل
مح اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة كالزمان

وانما ذلك

وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم تم انحصار الزمان في الثلثة بل في الماضي
والمستقبل لكن وجودهما في نفسهما لا يستلزم وجودهما في زمان ج لو وجد
لامتنع عدمه بعده لاقتضائه الزمان فيكون واجبًا مع تركبه وتقضيه ورد بانه
يكفي لبعديته العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم
فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضي الدوام الوجوب واثبتته الفلاسفة
بوجهين ا انا اذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فان توافقتا
في السرعة والابتداء ايضًا قطعتا معًا وان تاخر ابتداء الثانية او كانت ابطاء
قطعت اقل فبين طرفي الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
ببطؤ معين وبين طرفي الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقداري
لا يرجع الى السرعة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعنى بالزمان فان قيل الحكم
بالمعية والتاخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور قلنا ممنوع فان المنكرين قاطعون
بهذه المعاني ب تقدم الاب على الابن ضروري وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا مع
عدم الابن لانه قد يكون لاحقًا ولا العدم فلا بد من الانتهاء الى ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته بحيث لا يصير قبله بعدًا ولا بعده قبلا وهو المراد بالزمان واجيب بان
هذه الامكانات والقبلية عبارات عقلية يتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم
واول السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم فزعموا ان المقصود
والا فوجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ضروري يعترف به العامة

ولقسمه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما الخفاء في حقيقته فزعم
البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما ينعاكس بحسب علم المخاطب
كما يقال جئن قعد عمرو وفي جواب متى قام زيد وبالعكس ولا يخفى ان ليس هذا
افادة تصور وذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه يتفاوت
كم ولامتناع تالفه من الآنات المتتالية لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزى متصل
ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ولامتناع فنائه ضرورة ان بعدية
العدم لا يكون الا بالزمان مقدار الحركة مستديرة اذ المستقيمة يجب انقطاعها
لما سياتي وليقدر جميع الحركات به مقدار لاسرعها الذي هو الحركة اليومية اذ الاكبر
يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالزبيح بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس
ورد ذلك بانه مع الابتناء على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قبوله النفاد
لذاته ثم عورض بوجوه آ ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات
متصف بالكون في الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا
للوجود لان المتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس ب ان الحركة بمعنى الكون
في الوسط ثابت فمقداره لا يكون متغيرا وبمعنى الممتد من المبدا الى المنتهى وهمي فمقداره
لا يكون موجودا ج ان ثبوت العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة بخلاف تقسم الزمان
مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول
بان غير المتغير انما ينسب الى الزمان بالمعية لا فيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان

ونسبة

ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد وعن الثاني بانه
كما لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره
وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف وذهب البعض الى انه جوهر
مستقل قيل واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع
العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واشياعه وعندهم القطع
بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة المبحث الثالث في المكان والمعتبر من المذاهب انه السطح
الباطن من الحاوي او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ماديا يحل في
الجسم ويمانع ما يماثله ومفارقا يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق على بعد
الجسم ويتحد به الا انه عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المتكلمين
مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا
فههنا مقامان المقام الاول ان المكان هو السطح او البعد حجة السطح وجوه آ انه
موجود لقبول التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود قبل الحركة ان
كان امكانا وتسلسل على ان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها
لكون احدها خارجا منها لكونه طرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه من البعد
اللازم ب ان تمكن الجسم يستلزم نفوذ بعده في البعد المكاني فيكون فيه بعدان وتجتمع
المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوي اصل المتمكن والمكان
ج ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا تجرد او يستغني فلا يحل والجواب ان مبنى

الكل على ما بل البعدين وهو مم حجة البعد انه لو كان السطح لم تساوي المتمكن كما
اذا جعلنا المدور صفحة دفعة وبالعكس ولم يعم الاجسام اذ لا حاوي للمحيط
وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن في الهواء الهاب يتبدل السطوح فيلزم
حركته والنهر المتحرك لا يتبدل لها فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملاء الهواء بوجود
ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التي ربما تفيد قوة الظن وان لم تتم برهانا
المقام الثاني ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه آ اذا رفعنا صفحة
ملساء عن مثلها دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه
انما يمتلي عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان
الارتفاع بمنع امكانه دفعة اي في آن فانه حركة تقتضي زمانا وان اريد بكونه دفعة
كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان تمر الهواء الى الوسط
في زمان الارتفاع وفي الجملة للخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم ب لولا الخلاء
لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما في المكان الثاني ان انعدم وحدث
في المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استمر مكانه لزم التداخل او تكاثفه
وتخلخل ما حول المكان الاول وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وفرض
عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين
على الآخر واما الى آخر فتلاحق المصادمات لا الى نهاية ورد بعد تمام بطلان الهيولى بانه
ان اريد بالتوقف امتناع كل بدون الآخر فلا نم استحالة لجواز ان تقعا معا كما في





عصابير الدولاب او بصفة التقدم فلا نم لزومه ج لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيا
لسطح آخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهي الى عدم صرف لا بعد وفراغ يمكن ان يشغله
شاغل وهو المعني بالخلاء المتنازع فيه د المشاهدة كما في القارورة المخصوصة
جدا حيث يصعد اليها الماء والزق المشدود الراس والمسام بحيث لا يدخل الماء والهواء
اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بجواز تخلخل ما بقي من قليل الهواء حجة الامتناع
انه لو وجد لزم محالا التساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة
في فرسخ خلاء ولتكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء ولتكن ساعتين واخرى مثلها
في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فتكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت
الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعي بنفسها زمانا ففي
الملاء الارق تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء
القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطوء لكونها
في زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا توجد
فلا تستدعي شيئا او التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زمانا وان اقتضاه اقتضاه
كل حركة حتى التي في جزء منه وهو محال قلنا قد لا ينقسم الزمان الا وهما فيتخيل الحركة
في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرا من الزمان
بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزداد كما في
الخلاء ج امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية لبعض الجوانب ورد بجواز

استناد الاختصاص الى اسباب خارجة ٣ وصول الحجر المرمي الى السماء لعدم
المعاوق ورد بانه لا تقتضي عدمه مطلقاً ثم انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس وانكسار
القارورة التي في راسها حبة الى خارج ان ادخلت والى داخل ان اخرجت
ورد بجواز ان يكون لاسباب اخر **الفصل** الثالث في الكيف وهو عرض لا يقتضي
لذاته قسمة ولا نسبة وقد يزاد ولا قسمة احترازاً عن الوحدة والنقطة وينحصر بالاستقراء
في اربعة اقسام القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي انواع النوع الاول الملموسات
وفيه مباحث المبحث الاول اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وهي غنية عن البيان لمليته وماسه الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال
الحرارة كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال او سهولة قبول الاشكال واليبوسة
بالعكس والتحقيق ان في الحرارة تصعيداً والالطف اقبل لذلك فيحدث في المركب الذي
لم يشتد التحام بسائطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفي الذي اشتد
حركة دورية كما في الذهب او تصعيداً بالكلية كما في النوشادر او سيلاناً كما في
الرصاص بحسب اختلاف القوابل وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة
البدن كالاغذية والادوية او لا كالسمومات واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة
فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة لاختلاف الاثار حتى انها

ملمية وملمسية

20

تدفع الحرارة الغريبة ورد بجواز استناد ذلك الى العوارض وأورد على اعتبار
الالتصاق انه يوجب كون العسل ارطب من الماء ودفع بان المراد سهولة
الالتصاق بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار سهولة التشكل انه يوجب رطوبة
النار وكون اللين من الرطوبة واجيب بمنع سهولة التشكل في النار البسيطة
وبان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن مع عسر تفرق الاجزاء وفي كون
اللين والصلابة من الملموسات او الاستعدادات تردد واما مثل البلة والجفاف واللزوجة
والهشاشة واللطافة والكثافة فمنتسبة الى الاربع وفي كون الملاسة والخشونة الاعتماد
فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة لما يمنع الحركة الى جهة ما لا مبدأها المعقول وقد
يجعل انواعه ستة بحسب الجهات الا ان الطبيعي منها انما يكون الى فوق او تحت
لانهما الجهتان الحقيقيتان والبواقي اضافية تتبدل فلا يكون انواعاً على ان
الحصر في الست عرفي لا حقيقي اذ الجهات متكثرة جداً كاجزاء الجسم او غير منحصرة
اصلاً كانقساماته فالطبيعي من الاعتماد الثقل وهو كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم او الى صوب المركز في اكثر المسافة بينه وبين المحيط
من غير ان يبلغه والخفة وهي بالعكس وليسا راجعين الى الرطوبة واليبوسة
او الى كثرة اجزاء الجسم وقلتها على ما قيل لان الزق يسع من الزيبق اضعاف ما يسع
من الماء مع زيادته في الرطوبة وتساويهما في الاجزاء والا لكان في الماء فرج خلاء
نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزيبق الى وزن الماء ومنع العاض بعدد

الاعتمادات حتى زعم ان في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى
العلو خفة وبعضهم تضادها لما انهما يجتمعان كما في الحجر المجاذب علوا وسفلا
والحبل المجاذب يمينا وشمالا والحق ان الطبيعتين متضادان وان لا تضاد
بين الطبيعي وغيره كما في الحجر الذي يرفع واما غير الطبيعي فقيل المختلفان منه
متضادان لما انه المبدا القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين
اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام العلة لكن وقد
اجتمعا في الحبل المجاذب الى الجانبين وقد يقال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذي
يمتنع عن التحرك والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما وغيره مجتلبا
ولهم اختلاف في ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفي ان اللازم هل يتولد باق
ام لا كالمجتلب وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فقيل لا وقيل يتولد منه
اشياء من الحركات والسكنات وغيرهما بعضها لذاته بشرط او بغير شرط وبعضها لا لذاته
والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبداءه ان كان
من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور
بالارادي ويجعل النفساني اعم منه لتناوله مثل النبات الى التبرز والتزيد ويدل
على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها انا قالوا ان الطبيعي لا يوجد
عند كون الجسم في حيزه والا لكان مايلا عنه لا اليه وانه لا يجامع القسري عند
اختلاف الجهة لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامع عند اتحادها كما في





الحجر المدفوع الى اسفل ولو كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق
تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل
القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تحصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى
غلب القسري فرجع المرمي وان تفاوت حركتي الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين
بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر النوع الثاني
المبصرات كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع
والمقادير وما يتصل بها وههنا مباحث المبحث الاول للون طرفان هما البياض
والسواد المتضادان وبينهما وسايط وهي انواع متباينة بل متضادة ان لم يشترط
غاية الخلاف والتحقيق ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التي تحته مثل بياض
الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا ساير الالوان بل جميع المقولات في التشكيك فح
ان النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة
او الضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما في الالوان وقد
لا يكون كما في الاضواء ومبنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
لان ما به التفاوت ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب
بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول
ما به التفاوت فيما فيه التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم النقض والا فلا يتم الدليل
ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته في الماهية

وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية في الخط الاطول اكمل وفي الاقصر انقص المبحث الثاني
من الناس من زعم انه لا حقيقة للون وانما تخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام
الشفافة كما في الزبد والثلج ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور
الضوء في الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء
على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف في الامرين والحق ان هذا
بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لا ننكر ان في حدوث البياض ما ذكر لكننا ندعي
حدوثه لغيره كما في البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفي البياض
لما انه ينسلخ ويقبل جملة الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر وقيل الاصل هو
البياض والسواد وقيل والحمرة والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب تعويلا
على مشاهدة ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها لا تفيد الحكم الكلي المبحث الثالث الضوء
ذاتي ان كان من ذات المحل كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا
وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والا فثان وثالث
وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا
الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس
في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحايل بين ما يحيط
بالرائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل
الظلمات والنور ولهم تردد في ان المضيء فيما يشاهد من الهواء هو الهواء او ما

يخالطه من الاجزاء واما الظل فهو ما يحصل من الهواء المقابل للمضيء بالذات كالشمس والنار
او بالغير كالقمر وتفسيره بالمستفاد من المضيء بالغير ليس بمطرد لتناوله ما هو
مقابلة القمر واذا كان للضوء ترقرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستره يسمى
الذاتي شعاعا كما للشمس والعرضي بريقا كما للمرآة المبحث الرابع لما كان حدوث
الضوء في المستضيء قد يكون من مضيء عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضيء
بالذات توهم ان الضوء نفسه تحرك انحدارا او اتباعا او انعكاسا فهو
اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله انه لا يقبل الحركة بالطبع
الى جهات مختلفة ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك ولا الكون
ما وراء الجسم المخصوص الظاهر للباصرة السليمة المبحث الخامس الضوء مغاير للون
في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية اما الاول فيشاهده الحس من تضاد الالوان دون
الاضواء وافتراقهما في الوجود كما في الاسود اللامع والبلور المرئي بالليل ضوؤه
دون لونه واما الثاني فلانه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده
وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل وتختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف
ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم
رؤيته في الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان
الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط

ينفصل

بالمرئي وقال الامام الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء
دور وهو ضعيف لانه دور معية النوع الثالث المسموعات وفيه بحثان البحث الاول
الصوت عندنا محض خلق الله تع كساير الحوادث وعند الفلاسفة كيفية يحدث في الهواء
بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست
مسموعة ويدل على وجوده في الخارج وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته
والتميز بين قريبه وبعيده وليس ذلك لمجيء الهواء القارع من تلك الجهة او القوة القرع
القريب وضعف البعيد والا لما ادرك كونه من الجانب المقابل للاذن السامعة ولما فرق
بين القوي البعيد والضعيف القريب ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء اليه الى الصماخ
انه يميل مع الرياح وان من يتكلم في طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم
ينفرد هو بسماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفاس
من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي وان لم تنتهض
حجة على الغير الا انه لو استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاءها
على هيئتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ من صلاب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا
رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء
الراجع او آخر متكيفا بكيفيته على ما هو الظاهر البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز
عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهو الحرف وينقسم الى صامت ومصوت
مقصور هي الحركات وممدود وهي المدات ومعنى الحركة ههنا الكيفية الحاصلة من امالة مخرج





الحرف الى مخرج احدى المدات فالى الواو ضمة والى الالف فتحة والى الياء كسرة
وامتناع الابتداء بالمصوت لذاته لا لسكونه للقطع بامكان الابتداء بالساكن وان
لم يجز استعماله في بعض اللغات كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصامت
الا المقصور في الآنة وينقسم ايضا الى آني كالطاء وزماني كالفاء والى متماثل كالباءين
الساكنين ومختلف بالذات كالباء والتاء او بالعرض كباءين احدهما متحرك والآخر ساكن
او مضموم ومفتوح والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لَ ومع الممدود مقطعا
ممدودا مثل لا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما
مصوت مقصور بخلاف لا فانه صامت ومصوت ممدود فقط اليس بينهما مصوت مقصور على ما
اعتبار الرتبة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمقصور فهو مندرج فيه
جزء منه ويتألف من الحرف الكلام المنقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى اللفظ
ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل ق وقِ واللفظ بما يتألف من
المقاطع وبهذا يقع في مقابلة الحرف المقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف
او مقاطع وزعم الفارابي ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر جميعه بجزء منه
اذ كل لفظ مقدر بمقطع مقصور او ممدود او بما تركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم
النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يفعل في اللطيف حرافة
وفي الكثيف مرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف حموضة وفي الكثيف عفوصة
وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة

ثم تركب منها انواع لا تحصى النوع الخامس المشمومات وهي الروايح ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الملائمة والمنافرة كرايحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرايحة حلوة او الاضافة
كرايحة المسك القسم الثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
وهي مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا فمنها الحيوة وهي في الشاهد قوة تقتضي الحس
والحركة اي يكون مبدءا للقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع
وتفيض عنها ساير القوى اي القوى الحيوانية فيكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدا
وذي المبدا ولهذا كان في العضو المفلوج او الذابل الحيوة باثرها من غير حس وحركة
او اعتدال ولا يشترط عندنا اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع
بامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد
من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال او الروح ومنا من استدل على عدم
الاشتراط بانها لو اشترط فاما ان تقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح فالاشتراط من الجانبين دور ومن
جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قايم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فلو دور
معية ولو سلم فعدم المرجح ممنوع غايته عدم الاطلاع عليه واما الموت فزوال الحيوة
اي عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى
او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان العقل
بمعنى الايراد التاثير اما به فعلى الاول معنى خلقه تقديره او حلوا سباب ومنها

الادراك



الادراك وبيانه في مباحث المبحث الاول لا خفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز
وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العيني اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود او يوجد ولا
ادرك بل بوجوده العقلي وهو المعني بالصورة فحقيقة ادراك الشيء حضوره عند
العقل بحقيقته كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كافي
كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته
المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات ولما بين صورة الشيء
وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة
ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك
المعاني العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما
الكلام في انكم كيف فرقتم مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا يقدح في ذلك ان المبصر هو
هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانكم تجعلون الادراك للنفس
او للحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما تحقق الحصول فيها مع عدم
الادراك لعدم التفات النفس ثم الصورة العلمية وان كانت من حيث حصولها
في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع كما انها تكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث
انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية
في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة

فهي من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاعيان كسائر صفات النفس ومن
حيث انه زايد عليها مفهوم ولا تحقق له الا في الاذهان واما المعلوم فهو ماله
الصورة لا نفسها الا ان تسامح لها بعقل ويلحقها احكام هي المعقولات الثانية
وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم حقيقة والمتكلمون لما انكروا الوجود
الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد
عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا تعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم
القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى العدم
المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم
امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس للمعدوم الا صورة
ومعناها ان له وجودا غير متاصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث
ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن
سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل
بين السواد والحلاوة امر وهو الاجتماع ثم الحكم بان مثله لا يمكن بين السواد و
البياض وعلى سبيل النفي بان يحكم انه ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابي هاشم
حيث اثبت علما لا معلوم له المبحث الثاني انواع الادراك اربعة احساس وتخييل و
توهم وتعقل والاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخييل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل وعند الشيخ

الاحساس

الاحساس بالشيء علم به فان اراد انه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق
فمردود بما نجده من الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء والاحساس به وان اراد
انها انواع من العلم فلفظي مبني على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال
لما عدا الاحساس فقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي والبسيط
معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة
جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا
في الحكم او هو ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطاء وان اريد بالشك
الحكم بتساوي الطرفين فهو احد الاقسام السابقة والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط
عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له لصدق الحد وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف
انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا
اعتقد قيام زيد فطول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما
فيختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع المبحث الثالث العلم
ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلاث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد
فللضروري بالحواس وللنظري بالضروري واما بالفعل اجمالا بان يكون عنده امر
بسيط هو مبدأ التفاصيل وتفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا
نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا والحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل لا كل

واحد في التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة
لا تطابق المختلفات والمتعددة تكون تفصيلاً اللهم الا ان يراد بالتفصيل حصولها
مرتبة وبالاجمال دفعة المبحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا
بخلق الله تع وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على كون التعلقات والتشخصات
من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الآخر كما يجوز على الانسانية
التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف
الانواع ذهل عن معنى التجانس ومنعه الجمهور مطلقاً لاستحالة الخلو عن الضروري مع
التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور والخلاف في جواز استناد الضروري
الى النظر لشبهة ان لا يكون لفظيا المبحث الخامس هل يتعدد العلم الحادث بتعدد
المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه
خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تغير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومات
مما يجوز انفكاك العلم بها والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانه
قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين
مختلفان وان تماثل المعلومات وبمعلوم واحد متماثلان وقيل الحد وقته والا اختلفا
ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت المبحث السادس محل العلم هو القلب بدليل
السمع وان جاز ان يخلقه الله تع في اي جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب
هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط





الآلات وسيجيء لهذا زيادة بيان المبحث السابع العقل الذي هو مناط
التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التي يحصل عند
ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التي يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات والقوة التي بها يميز بين الامور الحسنة
والقبيحة ومنها الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها
واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه
بالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه وعند البعض ذلك
شرط لها فضلاً ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد
الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها
صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا تفيد مغايرتها
للاعتقاد والميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا لبطل ما قيل ان متعلق
كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة او كراهة والفلاسفة لما زعموا ان
الواجب موجب ولم يعطلوا الشناعة نفي الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم
وفسروها بالعلم بما هو عند العالم كمال او خير او بكون الفاعل عالما بما يفعله
اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها
معنى آخر اعم هي حالة ميلانية يوجد للانسان وغيره البحث الثاني ارادة الشيء عند
الشيخ نفس كراهة ضده والا لكان مضادا لها او مماثلا فلم يجامعها او مخالفا

فيجامع ضدها الذي هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور
بان المتخالفين قد يكونان متلازمين او ضدين لواحد فلو لزم جواز اجتماع
كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشيء ولا
بضده ثم على تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام وان حكم به الكاتبي فضلا عن
الايجاد ومنها القدرة وبيانها في مباحث المبحث الاول القوة وهي
صفة يكون مبدا التغير في آخر من حيث هو آخر اما مقارنة للقصد او لا وكل
منهما اما مختلفة الاثار او لا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية
والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام في الصور النوعية والنفوس
لانها من قبيل الجواهر والمعتبر في كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف
الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدا الافعال مختلفة فالمشتملة عليهما
قدرة اتفاقا كالقوة الحيوانية والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى
العنصرية والمشتملة على احدهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية
والمراد استعداد التاثير ليشمل القدرة الحادثة على راينا ولهذا قيل صفة
بها تمكن من الفعل والترك والوجدان يشهد بها وبكونها صفة غير المزاج و
سلامة البنية لوجدانها في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض
المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لا يوجد قبله خلافا للمعتزلة لنا
انها عرض فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده



ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه المحال ورد والا فلا
بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد
الامثال كالعلم والميل والتحيز وكون ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثاني
بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للمحال هو وجود الفعل
بشرط عدمه لا حال عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة بانها
لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم اثار
القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني بان لا اشتراط
في المكلف وان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر ودون
خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين وتنوع على كون القدرة
مع الفعل ان الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة
لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين الممنوع
والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا
على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين
على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها
دون متعلقات الاخرى وتارة بمتعلقاتها من غير تاثير في متعلقات الاخرى وتارة
خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال
بطريق الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكاسبة فهي

قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على
السواء وان اريد القوة المستجمعة لجميع شرايط التأثير على احد الوجهين فهي
مع الفعل ولا تتعلق بالمقدورين لاختلاف الشرايط بالنسبة الى المقدورات
المبحث الثالث العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو راي ابي هاشم لما نجد من الفرق
بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة ولان يمنع ذلك في الممنوع
او يجعل الفرق ان من شانه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل
عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن
عاجز من القعود لا عن قدرة وبطلانه القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان
بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف
اللغة وفي تضاد النوم للقدرة تردد اذ قد يصدر عن النايم بعض الافعال
ويمتنع الاكثر وتضادها الخلو من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة
ومن غير روية وان نسبته الى الطرفين لا يكون على التسوية ومنها اللذة
والالم وهما بديهيان وقد يفسر ان بادراك الملايم والمنافي من حيث هما
كذلك فهما نوعان من الادراك اعتبر فيهما اضافة تختلف بالقياس الى المدرك
واصابة لذات الملايم والمنافي لا صورتها والحق انا نجد حالة هي اللذة
ونعلم ان ثمه ادراكا للملايم واما انها نفسه او امر حاصل به او تحصل بغيره فقيه
تردد وقد يفسر بالخروج عن الحالة الغير الطبيعية وبطلانه الالتذاذ باصابة

بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود صح





مال ومطالعة جمال من غير طلب وسوق ثم تنقسم كل من اللذة والالم
الى الحسي والعقلي حسب الادراك والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر و
ادراك العقل اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحس هو ما
يلتذ به او يتألم لا نفس اللذة او الالم والحسي من الالم سيما اللمسي
يسمى وجعا وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف
الحار او البارد لان الرطب واليابس انفعاليتان نعم قد يولم اليابس بالعرض
لا سيما لشدة التقبض بتفرق الاتصال بخلاف الرطب فان ما يستعقبه
من التمديد انما هو بالمادة وبخلاف المتفق اعني ما استقر في جوهر العضو وابطل
المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط الانفعال الحاسة
على المحسوس المخالفة في الكيف واعتراض الامام الرازي بان التفرق عدمي وبان
في دوام الاعتداء والتخلل تفرقا كثيرا في الاعضاء ولا الم وبان الالم
قد يتاخر من التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة
بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصا في
المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشعور
والمنفات المتنفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو
مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة العضو كماله اللايق وح لا اشكال
ومنها الصحة والمرض اما الصحة يعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر

عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة يعني ان جنسها الكيفية النفسانية
سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها الا كما هو راي البعض من تخصيصها بالراسخة
على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال عنه غير
مارفة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفيما زعم
الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان
فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه
الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها في الطب والمراد
بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور
والدلالة بكلمتي عن ومن على مبدائية كل من الحال والمحل معه على ان الاول فاعل
والثاني مادي والاول الى والثاني فاعل واما المرض فجعلها تارة ملكة او
حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة
وقد يطلق على ما يحدث عنده من المبداء للافة في الافعال وعلى تقدير التضاد
فهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعها ما يدل على ان
كليهما او المرض خاصة من قبيل المحسوسات او غير الكيفيات وهو تسامح ثم المعتبر في
المرض ان كان عدم سلامة جميع الافعال لم يثبت الواسطة وان كان افة
الجميع ثبت ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم ونحو
ذلك ولا بحث فيها القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اعني التي لا يتصور





عروضها الشئ بواسطة كمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتحديب
والزوجية او المنفصلة كالزوجية والفردية وقد يعد منها الخلقة اعني مجموع
الشكل واللون باعتبار ان الشكل يختص الكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود
بالجسم ولذا اللون فيمن يخصه بالسطح وانما عند بهذا المركب خاصة لما فيه من وحدة
بحسبها يتصف الشخص بالحسن والقبح وبعضهم على ان الشكل من الوضع والزاوية
من الكم لقبولها القسمة فتفسر بسطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة
من غير ان يتحدا والمراد انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال
هي المحدب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها
كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بهيئة احاطة
الخطين بالسطح عند الملتقى القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي
استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان
يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية
بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله فيشمل او على ان يفعل كالمصارعة فا
لمشترك استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج ورد بوجهين ا ان المصارعة
مثلا تتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
وصلابة في الاعضاء وهي راجعة الى الاول ٢ ان للحرارة قوة شديدة على الاحراق
مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات

الفصل الثالث في الاين وهو الكون في الحيز وسلوكه على طريقين الأول
للمتكلمين وهو مباحث البحث الأول الكون وجوده ضروري وانواعه اربعة
لأن حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان امكن تخلل ثالث
بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه في القرب والبعد والا فاجتماع ومرادفاته
المجاورة والمماسة على الأقرب وقيامه بواحد اذ لكل من الجوهرين اجتماع
يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز
فسكون او في آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول
في حيز ثان واما الحصول اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر وقال
القاضي وابو هاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثاني ويلزم كون الحركة مجموع
سكنات لان الكون الأول ايضاً في الحيز الثاني سكون والتزم ذلك حتى
قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون في الحيز والحركة
منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون في الحيز الثاني
الحصول الثاني حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز
معتبر في الحركة لا يدفع الالزام والتحقيق ان للمتحرك بين طرفي المسافة
حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها
فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى
فهي الحصولات المتعاقبة في الاحيان المتتالية ثم ان جعل السكون اسماً





للحصول من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط
فلا وح فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة
الكون في الأربعة واحد وانما التمايز بالعوارض حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون
اجتماعاً وافتراقاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد
الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود ويمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان
تخصيص الجوهر بحيز واحد فتماثلان او بحيزين فتتضادان ضرورة امتناع حصول
الجوهر في آن واحد في حيزين واياما كان فلا يجتمعان ومبنى ذلك على ان المماسة
ليست من الاكوان والا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر
فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة البحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء
الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الأرض والواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء
عليه ساكن لانطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الأول عائد الى الخلاف
في حيز الجزء الباطن وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او الباطن
من الحاوي وان الحركة هل تحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف جهتي
الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بد ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع
ذلك وح ليس مراد المخالف ان اجعل لفظ الحيز والحركة اسماً لهذا المعنى
بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الأصل بازائه هو هذا فلا يكون نزاعاً في التسمية
الطريق الثاني للفلاسفة وهو مباحث المبحث الأول الاين حقيقي ان لم يفضل

الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز والا فغير حقيقي ككون زيد في الدار وفي
البلد او في العالم ويكون جنسا ونوعيا وشخصا ككون الشيء في المكان او في
الهواء او في هذه الدار وتقبل التضاد كفوق واسفل والاشتداد
كالاتم فوقية المبحث الثاني قيل الحركة الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
او يسيرا يسيرا او لا دفعة ومساه على ان تصور هذه المعاني التي حاصلها الانتقال
الغير الغار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور
وقيل كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول ما
لم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا ولانه بعد
القوة على انه لا بد لمتعلق الحركة من مطلوب يتوجه اليه وان يبقى شيء منه بالقوة
ولقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو في الوصول الذي له بالقوة
فيخرج كمالاته التي ليست كذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة
على الاطلاق وتحقيقه لا تمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف خفيا
وكون الكمالين اعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد العرض و
الاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه
ومن حيث الحصول عندها وصول وحاصل هذا كيفية بها يكون للجسم توسط
بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز
بعدما كان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس

المسافة



المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من كلية المتصلة الممتدة
بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم و
عنده قد انقضت واما الاول فوجوده ضروري وعدم حصول المتقضي
واللاحق مع انتفاء الحاضر لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام
لا ينقضي العدم مطلقا والمنقضي ما فات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون
المبحث الثالث لا بد للحركة من ستة وهو المبدا وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو
المقولة وما به وهو المحرك وما له وهو المتحرك ومن الزمان وهذا التعلق
بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان فانها هنا كالمنزلة المتبوع وهنا
بمنزلة التابع اما المبداء والمنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى
الآخر تضاد وقد يتضاد محلاهما وان اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة
او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر
كما في الحركة من المركز الى المحيط واما المقولة فاربع الاين وهو ظاهر
الوضع كما في الحركة الكرة على نفسها بان تتبدل اوضاعها من غير ان تخرج
عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا للكل
قلنا لو سلم ان هناك جزءا بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل
فعلى هذا لا يلزم حركة الكل وتبدل وضعه انما ذلك للاجزاء قلنا هو ضروري الكم
والاسعال فهنا اما من النقصان الى الزيادة بورود مادة وهو النمو او بدونه

وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال المادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف
وقد يقال التخلخل والتكاثف للانتفاش والاندماج وهما تداخل الهواء
بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة
طبيعية وهو الورم وعليها لكن الى جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال
ثم الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه والورود والحق
لما وجد والجسم ينتقل من كم او كيف الى آخر لا دفعة توهموا حركة ولا حركة في نفس الامر
لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة
والانتقال الى كل دفعي كالارض تصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان
واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فيكون
الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطوء
لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل بل
بحسب الفرض انقسامات غير متناهية ولا يثبت للحركة في باقي المقولات واما المتحرك
فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة
راكبها واما المحرك فان كان خارجا عن المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان
مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية فحركة النفس ارادية من حيث امكان تغير
جريانها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها وحركة
النمو طبيعية وكذا النبض لا يبعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات





وما قيل ان الطبيعية لا تكون الا على نهج واحد بل صاعدة او هابطة فذلك في
البسائط العنصرية ومنهم من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية ثم العلة
في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعية المختصة مطلقا
بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها وهي مختلفة فلذا اختلف جهات الحركة ومعنى
طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة المبحث الرابع تعلق الحركة
بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون واما يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وما
عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه
لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة
باعتبار النسب الى المحركات فلهذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة
والشخصية بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة ثم تتنازل
على ترتيب اجناسها فمساء على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة
بل انما يقال عليها بالتشكيك والاشتراك واما تضادها فلتضاد ما منه
وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط
بحسب ما عرض للمنطقين من الفوقية والتحتية وقيل من المبدائية والمنتهية
ويحزم التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان
لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا يفعل مثل ما يفعل
الاخرى لكن في النصفين على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية

وغاية التخالف وأما انقسامها فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فإن الحركة
الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو واحدى الكيفيات المتوسطة
في تسود الأبيض نصف الحركة الى الكل وما له لا ان ما يقوم من الحركة بكل جزء
من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا في الآنية انما تصير بالفعل اذا عرض للمتحرك
انفصال الآن الاجزاء سيما الباطنة لا يفارق ابوها الموجب الخامس من
لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة تسمى باعتبار
الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطأ وسبب البطؤ المعاوقة الداخلة في غير الحركة
الطبيعية والخارجية في الكل لا تخلل السكنات لوجوه الأول انه يستلزم امتناع تلازم
الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي للتلازم
الحركات واللازم منتف كما في حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفي حركة طوق
الرحى ونحو ذلك ثم ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع ضروري
البطلان ثم ان تفضل سكنات الفرس الشديد العدو على حركاته كتفضيل حركات
الفلك لما تعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات معدودة
او في زمان هو اضعاف الآف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون
يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الأول بان تلازم الحركتين عادي
لا عقلي فلا يمتنع الافتراق والثاني بان الحركات محض خلق الله تعالى من غير تأثير للقوى
بان امتزاج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عند الحس ازمنتهما والحركات لكونها



وجودية متجددة بتهذ السكنات وان كانت متكثرة ثم كل من السرعة والبطؤ قابل
للشدة والضعف وهل ينتهي ذلك الى حد ام لا فيه تردد ومثل الامام الى
الأول وان كان الثاني اشبه بأصولهم المبحث الثالث زعم بعضهم ان بين
كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم
يتخللها زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين
الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء انه لا آن
بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وفي
لا نسلم تغاير آن الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين واما النقض
بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة
تغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد
ترد بان انقسام المسافة هنا محض توهم وزعم الجبائي ان صعود الحجر لعلة
اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي
السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن
الوصول ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه احتج المانع
بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات ابقاء لبقاء التعادل بناء على ان
القاسرة انما كانت تضعف لممانعة الهواء المخروق ثم وقوعه لا عن سبب
لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة ثم وقوعه لا في زمان معين

لان كل زمان يفرض عاقل منه يخاف ثم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحجر
الصاعدة ورد الاول بان الطبيعيه يندرج الى القوه والقاسرة الى
الضعيف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى
والثاني بان يعال القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام
العقلي والرابع بان الحجر لم يرجع بمصادمة هوائي الجبل قبل ان
يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لا مستحيل المبحث السابع قد يكون للجسم حركة
الى جهة فيبعد عن المبداء بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احدهما
على الاخرى ان كان والا فيسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر
الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فيتوسطها على نسبة الحركات المبحث الثامن
السكون في الاين حفظ النسب وفي غيره حفظ النوع فيضاد الحركة وقيل عدم
الحركة عما من شانه فعدم ملكة ثم انه تقابل الحركة منه واليه جميعا الا اذا خص
التقابل بما نظر على السكون او يطرء عليه السكون وتضاد السكونات يكون
لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل وفي الحرارة والبرودة
ويكون طبيعيا وقسريا واراديا وسند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا
يتصور في السكون تركب وسكون الانسان في المكان طبيعي واثر الارادة
ترك ازالته **الفصل** الخامس في باقي الاعراض النسبية فمنها الاضافة
وهي النسبة المتكررة اي التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس

اليها



اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن معروضه مضافا مشهوريا
ويشملهما قولهم ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما
يكون تعقله بالقياس الى الاول وهذا معنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لا يفتقر
الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوي مثل عبد للمولى ومولى
للعبد او لا مثل عالم بمعلوم ومعلوم للعالم والمتضايفان قد يتوافقان كالاخوة
وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن
وقد يفتقر الى رابط في احدهما مثل الراس وذي الراس وعروضها قد يفتقر الى صفة
في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم او لا كاليمين
واليسار ويعرض لكل موجود كالاول والاب والاقل والاخر والاعلى والاقدم
والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا وتحصلها
يكون بالاضافة الى المعروض وان كانت المقولة هي العارض فقط ويتكافئان
في التحصل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتقابلان
من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا في الذهن واما الانعكاس فهي
المعروضين هذا والجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج والا لزم التسلسل
لان الحلول في المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الانتصاف
بالوجود اضافة تتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مما له وجود وايضا
يلزم عدم تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب

بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكلي لا يقتضي سلب الكلي ويندفع
بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وبابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد
اعتبار العقل وقد مر مثله ثم المشهور ان الاضافات في جنسيتها ونوعيتها
وصنفيتها وتشخصها وتضادها تابعة لمعروضاتها فالموافقة في الكيف جنس وفي الكم
جنس والموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف والجار
صنف واخوة زيد لعمرو وتشخص المضافين لا بمجرد الاضافة الى الشخص كاخوة زيد
واخي زيد تشخص واخوة عمرو له تشخص آخر وما يتوهم من ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
الاضافات العارضة فمعناه ان موافقة الانسانين في البياض مثل الجسمين نوعا
مخالفا للموافقة الفرسين فيه ومنها المتى وهو نسبة الشيء اما الى الزمان
لوقوعه على التدريج كالحركة وما يتبعها او دفعة لكن على استمرار الآنات كالكون
والتوسط واما الى الآن لعدم تحصله الا في طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف
او المنتهى وقد صرح بعضهم بوجود الآن مع انه لا يتصور الا بانقطاع الزمان
على انه لو وجد فحدوث عدمه لا يكون الا في آن ويلزم تتالي الآنين ولا يمتنع ما
يقال انه في الزمان لكن لا على التدريج ثم المتى كان حقيقي وغير حقيقي الا ان الحقيقي
منه لا يمنع الاشتراك الكلية فيه ومنها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة محيطة او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة
وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانتكاس والاشتداد



كالاشد انتصابا ومنها الملك ويسمى الملك والجدة وهو نسبة الجسم الى حاصر له
او لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان في اهابه وعرضيا كالانسان في
ثيابه ويقال بالاشتراك لمطلق نسبة التقوي الى النفس والفرس الى زيد
وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه ومنها ان يفعل وان
ينفعل وهو تأثير شيء في شيء وتأثر شيء عن شيء ما دام سالكا على اتصال
كالذي للمسخن والمتسخن ما دام يسخن ويتسخن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار
كطول الشجر وسخونة الماء وقيام الانسان ويجري فيهما التضاد والاشتداد
وما قيل ان ثبوتهما ذهني والا لزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير
والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي يكون للفاعل

## الفصل الرابع

والمنفعل حتى ان الفارابي فسر ان يفعل بالتحريك وان ينفعل بالتحرك

في الجواهر

في الجواهر وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهي ان الجوهر عندنا ان كان منقسما
فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا في جوهر فصورة او محلا
له فهيولى او مركب منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا
فعقل ويقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل او في ذاته فقط فنفس وان
كان مقارنا فاما حال او محل او مركب او يقال ان كان له الابعاد الثلثة فجسم والا
فاما جزء هويته بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما
تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من

القواعد الا ان الوجه الاخير اولى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولى فلا يدخل
فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا
فجسماني وهو الجسم الاعم والا فروحاني وهو النفس والعقل نسبة المحل اعم من الموضوع
والحال من العرض فان الموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه قد يكون متوسط
فيكون الوسط محلا لا موضوعا وقد توهم افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها
محمولات ذاتية للشخص وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع ههنا غير موضوع
القضية ومعنى جوهرية الصور انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
واما من حيث حلولها في النفس الجزئية فهي اشخاص اعراض لا كليات جواهر اما المقالة
الاولى فيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها
على الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام
فيتناول المولف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضي تمسكا بانه انما
قام به التاليف فيكون مولفا وكل مولف جسم للزوم التلازم بين المولف من الشيء
ومع الشيء وعند المعتزلة هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة
الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها
بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك عندهم
عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقادير زائدة على الجسمية ولهذا
جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض والعمق فاحتراز عن





المركب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه
على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم يعني ثمانية
او ستة على اختلافهم في ذلك وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلثة وقد تقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للتحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز
والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا الامتدادات الحاصلة بالفعل
لازمة كما في الفلكيات او غير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات ولا النهايات المنفية عن الجسم الغير
المتناهي والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم
على ان الجوهر لا يشملهما ثم لا خفاء في ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى وكلامهم متردد
في ان هذا التعريف حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا لكونه مفسرا
بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه
لو كان جنسا كان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فتقوم الجوهر بالعرض
ولا القابلية وما في معناها لتسلسل لكونها من الاعتبارات التي لا ثبوت لها في الاعيان
والا لقامت بمحل قابل ولزم التسلسل فيما له ترتب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا
واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل
عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه
القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول المبحث الثاني
الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان يكون الانقسام بالفعل متناهيا وهو مذهب

المتكلمين او غير متناهية واليه ميل النظام واما ان يكون بالقوة فقط متناهية ونسب الى
الشهرستاني او غير متناهية وهو راي جمهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها
بالفعل وبعضها بالقوة وهو ما ذهب اليه ديمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجساما
صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلف الفلاسفة فذهب المشاؤن
منهم الى ان الجسم يفتقر في قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة
فيها وغيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس واما
ما نسب الى البعض من تألف الجسم من محض الاعراض فضروري البطلان والمعول عليه
من المذاهب ثلثة الاول ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية الثاني انه مركب
من الهيولى والصورة الثالث انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على ان هناك
هيولى يتوارد عليها الصور والاعراض وانما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة
التي يحل فيها الصورة او الجواهر الفردة التي تقوم بها التاليف واذا تحقق فالقول
بكون الجسم من الجواهر الفردة والتاليف قريب من القول بكونه من الهيولى والصورة
المبحث الثاني في احتجاج الفريقين اما المتكلمون فلهم طريقان احدهما اثبات ان قبول
الانقسام يستلزم الحصول وفيه وجوه ١ انه لو كان القابل للقسمة واحدا لزم قبول
الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل ٢ انه لو كان واحدا لكان
التفريق اعداما له ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين فيكون شق البعوضة
بالابرة اعداما لها وايجادا لبحرين ٣ ان مقاطع الاجزاء من النصف والثلث

والربع وغير ذلك متمايزة ضرورة ولولا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها واجيب
عن الاول بان الوحدة اعتبار عقلي لا ينقسم بانقسام المحل وعن الثاني بانه ان
اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال
وان اريد الماء بعينه فليس هناك حدوث او زوال وعن الثالث بان اختلاف
الخواص انما لزم بعد فرض الانقسام وثانيهما اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا
وفيه وجوه منها ما يبتني على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام كقولهم ان الله
تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فيثبت الجزء اذ لو بقي قبول
التجزي بقي الاجتماع وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لاستواء
اجزائهما لكونهما غير متناهيين واعترض بان الاستواء في عدد الاجزاء لا في
مقاديرها واجيب بان تفاوت المقادير بتفاوت الاجزاء قطعا وقد يدعى
ان الاستواء في الاجزاء المتمكنة ايضا مح وكقولهم لو لم ينته انقسام الجسم الى
ما لا امتداد له اصلا لزم عدم تناهي امتداده لتألفه من امتدادات غير متناهية
ومنها ما يبتني على ان الحركة حصولات متعاقبة والزمان آنات متتالية كقولهم الموجود
من الحركة والزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حضر والمستقبل انما يوجد
حين يحضر والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة
ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة
لانها طرف الخط الموجود وبها تماس الخطوط فان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا

كمان بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة
وكقولهم وضعنا كرة حقيقية على سطح مستواه فماس خطا على خط كانت المماسة
بما لا ينقسم ثم اذا دحرجت الكرة بتمامها على السطح ومر الخط الى آخر الخط ظهر
عدم انقسام الاجزاء باسرها وثبت المط وكقولهم قد ثبت ان الزاوية الحادثة
من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر الزوايا فلا تقبل الانقسام
فثبت الجزء واحتجوا على تناهي الاجزاء بانها محصورة بين الطرفين وان
لا تناهيها يستلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما وان يلحق السريع البطي
في زمان متناه والنقض بالمولف من ثمانية اجزاء مثلا ثم اذا نسبت الى الاجسام
المتناهية المقادير ثبت تناهي اجزائها لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لانه بحسبها والتداخل محال كما ان النطفة خيال وقطع ما لا يتناهي
في ما يتناهي ضلال واما الفلاسفة فلهم في نفي الجوهر الفرد طرق منها ما ينبني على
ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام في الذات وهي وجوه الاول ان
ماسة الى جهة غير ماسة الى جهة اخرى فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما
ان يلاقيه بالاسر فلا حجم فلا مقدارا ولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث
اذا تراصت بلية اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقي انقسم والا
فلا حجم الرابع اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضي القابل غير
الآخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلاث وذلك بانه يعرض عليه





او يتحرك من جزء الى آخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خط من اربعة
اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالتحاذي
يكون على الملتقى او يفرض خط من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركا حتى التقيا فالتلاقي
يكون على ملتقاهما ومنها ما يبتني على ان ليس النظم لتخلل السكنات اما لاستحالته
في نفسه او لتاديته الى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات وانفكاك المتلازمات
ويتقرر ذلك في صور اوحركة طوقي الرحى ثم حركة الرجل في الشعب الثلث الثالث
حركة عقب الانسان والطرف حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والذي
التي تقرب القطب الخامس حركة الشمس وظل الشجر السادس حركة الدلو المشدود
على طرف حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البير قد جعل فيه كلاب يعلق به الحبل
فالدلو يقطع مسافة البير حين ما يقطع الكلاب نصفها ومنها ما يتعلق باصول
الهندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه فمن المركب
من الاجزاء الوتر يلزم تجزي الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث
متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين
الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم لا الى نهاية الرابع اذا ثبت احد
طرفي الخط المستقيم وادير حتى عاد الى الوضع الاول حصلت الدائرة ثم اذا
ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا
محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها

فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر
فرج خلاء لا يسع كل منها جزءا فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن
ولان المدار الذي يلاصق المنطقة اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه
فيتساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة لمجموع مربعي الضلعين
المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر
واقل من خمسة لكونه جذر مائتين السادس خطان من حرير فوق احدهما جزء فهناك
قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والا لزم كون وتر القائمة مساوية
لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها
من اربعة اجزاء فالقطر ان كان منتظم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع
وهو محال وان كان مع فرج خلاء لا تسع قدر الجزء كانت سبعة اجزاء مثل الضلعين
وهو ايضا محال او اقل فيلزم الانقسام ومنها ما يبتني على مقدمات لا سبيل
الى اثباتها وهي وجوه آ لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتيا له فيكون بين الثبوت
ورد بان ذلك في الاجزاء العقلية وقد يعقل الماهية ثم الجزء متناه فيكون
متشكلا فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج
اقل من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام الكرية اذا صار ظل الجسم مثلثه كان
نصف الظل ظل النصف ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم الانقسام ورد
بان ذلك فيما له نصف ثم ابطلوا كون الجسم من اجزاء تتجزى وهما لا فعلا بانها



لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات
وان امتنع لعارض التشخص او غيره ثم احتج المشاؤون منهم على ثبوت الهيولى بانه
لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا
قابلا للانفصال فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات الوضعية كما في الشمعة
وهو المسمى بالصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا بد
من قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة
بالتشخص وهو المسمى بالهيولى وتحقيقه ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية
لا يقتضي تبدل المقادير ولا بعقل الجسم وبها يسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر
الذي من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يفرض فيه الابعاد ولا خفاء في انها
بعينها لا يبقى مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر هو الذي
هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم
بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل الى جسمين او بالعكس كما في
الجرة يجعل في الكيزان وعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلان عليه لكونه في نفسه
محضا يتصور واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها في الحالين وعلى
هذا يندفع اشكالات آ ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ضروري البطلان
بل الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته
ب ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق

لو افتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد ثم ان الزايل عند الانفصال
ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا او العرضي لم
يبطل المادة ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا مادة ذاك
كان الواحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها
فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل
والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لا لمجرد الصورة الاتصالية وذهب
الاشراقيون الى ان الجسم واحد في نفسه لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث
تبدل الهيئات عليه وتحصل الانواع منه وزعموا ان الاتصال بالمعنى الذي يقابل
الانفصال ويزول بطريانه عرض وبمعنى الامر الذي شانه قبول الابعاد والامتداد
في الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل
ابعاد الشمعة انما هو تغير المقدار المحفوظ بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف
طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي
فاما ان يتساويا فيكون البعض من احد الامتدادين لا في مادة او يتساويا فيرتفع
الامتياز وقد يستدل على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم تصلح محلا لما له اختصاص
بالحيز وان تحيزت فاما بالاستقلال فكان مثل الجسمية فلم يجامعها ولم يكن
بالمحلية اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة او تسلسل المواد واما بالتبعية
فكانت صفة للجسمية حالة فيها ويجاب بان عدم الاستقلال لا يلزم ان يكون لحلولها

بل قد يكون



بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل المبحث الرابع
في تفاريع المذاهب اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض
المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط
المؤلف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة
وقيل المثلث ه
وقيل المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له من
الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندي واما ما نقل من الاتفاق على ان
له حظا من المساحة فمبني على انها اسم للتحيز والحجم الموجب للتكاثر بانضمام الامثال
على ان المنقول عن الجبائي خلافه واما القائلون بالاجزاء القابلة للانقسام الوهمي
دون الفعلي فقد اختلفوا في اشكالها فقيل كرات مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات
وقيل مختلفات ثم المشهور من الطائفتين ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع
الاجسام فيكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى
قدرة المختار وعندهم الى اختلاف الاشكال فلا حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم واما القائلون بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم
الهيولى لكل جسم وان لم يقبل الانفكاك كالفلكيات لان الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف
في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها
والاسباب المنفصلة عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية او جنسية تقع على معروضات
او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية بل نوعية لكونها امرا متحصلا بنفسه اذ لا تختلف

الا بما يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما
هو خارج عنها متميز بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا
متصل الذات وهذا لا ينافي كون الجسم جنسا يوخذ منهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه
من الفصول وقد تقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع لعارض وبان
الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة الثاني امتناع الهيولى بدون الصورة لانها
ان كانت مشارا اليها كانت جسما لامتناع الجوهر الفرد والا فعند حصول الصورة
يكون في بعض الاحيان ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص ورد بانه يمنع انحصار المخصص في
الصورة الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لانها لو قامت بذاتها استغنت
عن المحل فلم تحل وفيه رد بانه يجوز ان لا يكون التجرد ولا الحلول لذاتها الرابع ان التلازم
بينهما ليس لعلية احدهما بل لاحتياج الهيولى في بقائها الى صورة ما والصورة في
تشخصها الى هيولى بعينها الخامس ان اختلاف الاجسام في الآثار ليس للجسمية المشتركة
بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور
فان التزم تعاقبها لا الى نهاية او استنادا اختلافها الى اختلاف الاستعدادات
التزمنا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادي آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها
فلا يكون الا جواهر مقومة وحاصله انا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلا مع
الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري هي
الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال فيه



في مادته المبحث الخامس في احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
ويجوز على كل ما يجوز على الآخر ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض الى الفاعل
المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة
المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبول الاعراض والانقسام الجسم اليها وقد يتوهم
ان المراد تماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا
فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عبارات القوم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف
الخواص انما هو لاختلاف الانواع ومنها انها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء
في الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سياتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
البسيط لا يتصور الا اعدامه ولا يخفى ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم بالذات وهو
لا ينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع فان استروح الى ان الحكم هو الامكان حتى
يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركا وحين اقتضت شبهة امتناع
بقاء الاعراض لمنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في الاجسام اعتبر النظام
دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع
الفناء وقد عرفت الجواب مع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر فتوجد
فتدور بخلاف الجواهر فانه يجوز ان يفنيها الله تعالى باعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر
ويعينها بلا واسطة او بعدم خلق تلك الاعراض او العرض الذي هو الفناء واحدا
او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها باصولهم

الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى المادة لا تقبل العدم
لاستحالة تسلسل المواد ولا تتجرد عن الصورة لما مر ومنها ان الجسم لا يخلو عن
شكل التناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت
الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلي وطبعه لكان على
شكل وفي حيز مكانا كان او غيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم والا
يكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد ومنها انه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضده
وجوزه بعض الفلاسفة في الازل وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقا وبعضهم في الاكوان
وبعضهم في غير الالوان احتج المانعون بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع
والافتراق وبانها متماثلة لا تتمايز ولا تتشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال
والجواب ان هذا لا يفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج
المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم
ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة ومنها
انها متناهية الابعاد لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك
اليه كرة فيقبل قطرها الموازي له الى مسامته ويلزم تعين نقطة في الوهم لاولية المسامتة
ضرورة حدوثها مع استحالته في الخط الغير المتناهي لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع
ما فوقها قبل المسامتة معها لانها لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق
يقبل الانقسام لا الى نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا

سقط



سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت الملزوم مستندا
بان المحال انما لزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا
بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام
بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما يحصل
بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تناهي الابعاد
فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة الثاني انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما
على نسبة زيادة امتدادهما بحيث يوجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فلو امتدا
الى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاصرين والاوضح ان يفرض
كون البعد دايما بقدر الخطين بان يجعل الزاوية ثلثي قائمة والمثلث متساوي الاضلاع
فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان
يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لا بل يستلزمه وهو
خلف الثالث انا ان نفرض من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم يطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع
ذراع فيتساويان او لا فينقطعان وقد مر مثله وهذه الثلثة هي الاصول في براهين
التناهي ومبنى الاول على نفي الجزء والثاني على ان يكون اللاتناهي من جهتين والثالث على
مقدمة واهية وقد كثرت الوجوه بتصرف في الثلثة احتج المخالف بوجوه الاول ان ما يلي الجنوب
غير ما يلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فلا بد ان يكون عدما محضا

قلنا مجرد وهم م ان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فيه بعدا ولا فثمه مانع
قلنا لا يمكن لعدم الشرط لا لوجود المانع م ان الجسم كلي انحصر في شخص فلا يتناهى افراده
الممكنة كساير الكليات بل يوجد لعموم الفيض قلنا الكلية لا تقتضي سوى امكان كثرة افراده المفروضة
بالنظر الى مفهومه ولا ينافي امتناع كلها او بعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة
على ان معنى امكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ما هو المطلوب بل عدم
انتهائها الى حد لا يمكن بعده وجود فرد آخر خاتمة في طرف الامتداد بالنسبة اليها
ومن حيث كونه منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فيكون موجوده ذات وضع
لا يقبل الانقسام والا لوقعت الحركة فيها فيكون الجهة منتهاها ثم انها غير محصورة
الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض ويعتبر بالانسان من الراس والقدم
والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فينحصر الجهات في الست والطبيعي
منها العلو والسفل والبواقي وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف
المنكوس و العلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل فان الارض لا سفل لها الا بالوهم
لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء ومنها ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها كما هو راي المليين خلافا للمتاخرين من الفلاسفة فيما حيث زعموا ان
الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية
نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة
قديمة على اختلاف آرائهم في انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار او الماء

او الهواء



او الماء او الهواء والبواقي بتلطيف وتكثيف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهره
تميزها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال وليست بجسم بل نور وظلمة
او نفس وهيولى او وجد آتحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقطة خطا والخطوط سطحا
والسطوح جسما لنا وجوه آ ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا
وهي حادثة لما يلزم من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان للجسم كونا في الحيز لا محالة فان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة
وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع فيها المتقدم
وهو معنى الحدوث ولكونها في معرض الزوال قطعا وهو ينافي القدم واما السكون فلانه
وجودي لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق وبدليل
انها تماثله يجوز على كل ما يجوز على الآخر وانها اما بسائط يصح لكل من اجزائها المتشابهة
ما يصح للآخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسائطها ان يماس الآخر وما
ذاك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانا لا نم ان الكون
ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بكونه
في حيز آخر ولا كذلك في الازل لان الازلية تنافي المسبوقية والجواب ان الكلام في
الكون المسبوق بكون آخر وليس للازل حالة يتحقق فيها كون لا كون قبله بل معنى الازلية
الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية
الحركات الجزئية لا يوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة

فيه صح

بحركة لا الى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه
شيء من جزئيات الحركة وبهذا يقع القدح في ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهي الحوادث فالعمدة الوثقى في هذا
الباب ان يبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها اجيب اولا
بان حقيقة الحركة هي التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم
ماهيتها وثانيا بان الكلي لا يوجد الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة مع حدوث كل
من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت
حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من
الطوفان كما مر ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم
اشتمالها على سابق غير مسبوق لصدق التكافؤ فيما يشتمل عليه كل حادث من
السابقية والمسبوقية المتضايفتين وقد يذكر وجوه اخر مثل ان حدوث
كل يستلزم حدوث الكل وان قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي
وان عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها وان كل جزء من الحركة
لزواله يجب ان يكون اثر المختار دون الموجب فيكون حادثة وان الحركة ان
كانت مسبوقة باخرى امتنع ازليتها والا تحقق اوليتها وان كلا من
جزئيات الحركة مسبوق بعدم ازلي فيستحيل ان عدماتها في الازل ضرورة
ان ما في البعض ينافي ازليته فلو وجد حركة في الازل لزم اجتماع النقيضين والكل





ضعيف ولولا القصد الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية
الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا ينقسم فعلا مع سكونها ازلا ثم عروض
الحركة لها او بالعكس لكفى ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه
يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر
٢ ان الجسم محل للحوادث وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجيء من امتناع اتصاف
القديم بالحادث ٣ ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء وانتهاء لما سيجيء من
اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر ٤ ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج
الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل وحالة القدم او الحدوث مستلزم للمطلوب
وقد عرفت ما فيه ٥ ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستناده الى
المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع
الى ان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز مخصوص ٦ ان
الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر
والمعول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام وما يقوم بها من الاعراض
فلا بد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثها تمسك
القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم ان كان
حاصلا في الازل لزم وجوده لامتناع التخلف عن تمام العلة والا ينقل الكلام الى
ذلك الحادث فيتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومي والحل الفرق بانه يستند

الي حوادث فلكية متعاقبة لا الي نهاية دفعاله علي ان الكلام في العالم الجسماني
فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات او ارادات وبالجملة حوادث
متعاقبة لامر مجرد وقد سبق الاحديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف
والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانه الترجيح
اي وقت شاء من غير افتقار الي مرجح آخر ويكون تعلق الارادة ايضا بمجرد
الارادة ووجوب التعلق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه ثم ان كلا من امكان
العالم وصحة تاثير الجواب فيه ازلي والا لزم الانقلاب فلو لم يكن وجوده ازليا
لزم ترك الجود مدة غير متناهية والجواب انه مع كونه خطابيا مبني علي عدم التفرقة
بين ازلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله ثم ان الجسم مركب من مادة
هي قديمة لامتناع تسلسل المواد من صورة هي لازمة للمادة لما مر فيكون قديما
والجواب منع المقدمات ثم ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا با
لزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مر والجواب
انه لو سلم وجود الزمان بمعني مقدار الحركة فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه
كتقدم بعض اجزائه علي البعض والفرق بان التقدم والتاخر داخلان في مفهوم
اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع ولو سلم فالمقصود منع انحصار
اقسام السبق هذا والتحقيق ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد
وهمي يقدرته الامور نسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمنع



العالم بهذا صح

حدوثه بهذا الاعتبار وبه يظهر الجواب عما قيل لان لم يتقدم وجود الصانع
علي وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم فلنا ولعدمات
متصرفة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم الفصل الثاني فيما
يتعلق بالاجسام علي التفصيل والكلام مرتب علي اربعة اقسام لان الجسم
من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكي او عنصري
والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذي يكون جزوه المقداري
كالكل في الاسم والحد والمركب بخلافه والماخوذ في كل من تعريفي كل قد يعتبر
حسا وقد يعتبر حقيقة فبالاعتبار بين الحيوان مركب والماء بسيط مطلقا
والفلك بالتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة بسيط
حسا وليعلم ان مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبني علي اصول فاسدة
او غير بالله القسم الاول في البسائط الفلكية وفيه مباحث البحث الاول
في اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ما هو حقيقي يتوجه اليه بعض الاجسام
بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد لتحددهما من جسم واحد كري محيط بالكل يتحدد
بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد مع احاطة البعض بالبعض
تعين المحيط للتحديد وبدونها كان لكل في جهة من الآخر فلا يكون الجهة بل قبله
او معه علي ان المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع
تركبه او زواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التي لا تكون

منقطم

الا من جهة الى جهة فينافي كون الجهة به لا لما قيل ان غير الكرى انما يحدد التو
دون البعد فانه ممنوع وان حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء
فانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا ومحدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول وعدنا
يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد
سوى القرب وهو ظاهر بمعنى تحديده الجهات تعيين اوضاعها به الا فالفاعل لا
يلزم ان يكون جسما ولقائل ان يقول احد الان العلو نقطة من الفلك والسفل
من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومتحددة به اذ المحيط يتعين مركزه
ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحدد
قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب
المحيط ويكون مقعره تحت كما في سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على
انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته تنبيه لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام
متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم يمتنع الحركة المستقيمة
على السموات ولم يثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون
والفساد ولا الكيفيات الفعلية والانفعالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها
في غاية الصلابة والنبس والملاسة ولها في تماسها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة
المبحث الثاني زعموا ان المحدد تاسع الافلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة
وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة تسمى معدل النهار وقطبين





يسميان قطبي العالم ويتم دوره في قريب من اليوم بليلته ويحرك
الكل لكونها كالجزء منه وتحته فلك الثوابت يتحرك من المغرب الى
المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره
في ستة وثلثين الف سنة او في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة و
ستين سنة او في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة على
اختلاف الآراء ثم تحته فلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم زهرة
ثم عطارد ثم القمر استحسانا فيما بين الشمس والسفليين واستدلالا
بالكسيف في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة والشمس والقمر النيرين
والبواقي المتحيرة وافلاكها الكلية ممثلات لكون مناطقها على منطقة
البروج وفي جوف ممثل القمر فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المايل ثم في
ثخن المايل وكل من ممثلات غير القمر فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها
يسمى في عطارد مديرا وفي باقي المتحيرة والقمر حاملا تماس محدبه محدب المايل
او الممثل بنقطة يسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة يسمى الحضيض ويبقى الفصل
جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين يتدرج كل منهما
من غلظ بقدر ما بين المركزين الى رقة تنتهي عند نقطتي التماس على التبادل
الا ان رقة الحاوي منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوى بالعكس وفي
ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل ينفصل عن المدير كالمدير عن

الممثل فيكون لعطارد اوجان وحضيضان واربع تمامات والمايل في المجرة
اسم للحامل ثم في ثخن كل حامل كرة يسمى فلك التدوير احد طرفي قطرها مماس محدب
الحامل والاخر مقعره والكوكب مغرق فيه مماس سطحه بسطحه وللشمس في الخارج
المركز كالتدوير في الحامل المبحث الثالث توهموا ست دواير متقاطعة
على قطبي البروج قاطعة لمنطقها على ابعاد سواء مارة احدها بنقطتي التقاطع
المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير
الممثلات ايضا اثني عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا لكل برج ثلثين درجة ولكل
درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا نقطة التقاطع
التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل عند الا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا
ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا صيفيا وفي الجنوب انقلابا
شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزا ربيعا
والسرطان والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوبية شتاء وكل من السيارة
تقطع هذه البروج على التوالي اعني تحركه من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس
في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة
واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمسة وزحل في ثلثين سنة والمشتري
في اثني عشرة سنة والمريخ في ستين الاشهر او نصفا والزهرة في حدود سنة
وكذا عطارد وكل ذلك على التقريب واما تفصيلا فحركة اليوم بليلة الى خلاف التوالي

السنة الشمسية والقمرية

حركة اليوم



اعني من المشرق الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج
واقطابها تسع وتسعون دقيقة وثماني ثواني وعشرون ثالثة وللمميل
على منطقة البروج وقطبيها ثلث دقايق وخمسون ثانية وكرة المائلة على غير المنطقتين
والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقايق والى التوالي الممثلات غير القمر
على وفق التامن حتى كانها بحركته ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج
دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ولزحل
دقيقتان وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كالشمس ولعطارد
درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة
كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب ولتدوير العلوية فضل حركة الشمس على
حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة وعطارد ثلثة اجزاء
وست دقايق وللقمر ثلثة عشر جزءا واربع دقايق ومنه في تدوير المتحيرة
للنصف الاعلى وعلى غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى
منطقة الحامل والمايل فلا محالة تكون النصف الاخر الى خلاف التوالي ويقع
القمر ميل عن منطقة البروج بحسب المايل والممثل بالجوزهرين والتي تجاوزها
الى الشمال بالراس والاخرى بالذنب فظهر ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون
وكذا بسائط الحركات وساعدوا على اعتقاد الانتظام في السموات مع مشاهدة
الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطوء بعد التوسط والرجعة والوقوف

وللمميل

بعد الاستقامة ولا شك ان من الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلا
حركة متشابهة حول مركزه القوس التي تكون في النصف الاوجي من الممثل
اعظم من التي تكون في النصف الحضيضي وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع
ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي في الحركة ابطاء
فلهذا كانت مدة الربيع والصيف اكثر من مدة الخريف والشتاء والكوكب
اذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا
واذا كان في النصف الآخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى
بطيا وان اسهب الى التساوي وذلك في المتحيرة لا غير يرى واقفا وان
زادت يرى راجعا وامثال هذه المسائل ليست استدلالا بوجود اللازم
على الملزوم كما هو الظاهر بل حدسا كما حدسوا من اختلاف تشكلات نور القمر
على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس في انه مظلم يستفيد النور من الشمس فعند
الاجتماع يكون وجهه المضي كله الينا وهو البدر ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان
الى المحاذة واذا كان القمر عند الاجتماع على عقدة الراس والذنب او
بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر النيرين يرى جرمه المظلم
كلا وبعضه على وجه الشمس وهو الكسوف واذا كان عند الاستقبال
عليها او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط
ظل الارض المحجوب بالارض عن نور الشمس فيرى كلا وبعضه على اظلامه لا محالة

وهو الخسوف



وهو الخسوف هذا ولكنهم وجدوا اختلافات اخر تقتضي زيادة افلاك
تحيروا في كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها وذلك ان كون مركز
التدوير متحيرا كالحركة الحامل تقتضي ان يكون تشابه حركته وتساوي ابعاده
ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض كلها بالاضافة الى مركز الحامل
وقد وجد في القمر تشابه الحركة حول مركز العالم ومحاذاة القطر لنقطة من جانب
الحضيض بعدها من مركز العالم كبعد ما بين المركزين وفي المتحيرة تشابه الحركة
حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير في عطارد والحامل في
البواقي وايضا ميل المايل عن الممثل شمالي في نصف جنوبي في آخر فلزم ان
يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا للزهرة شماليا ولعطارد جنوبيا
المبحث الثالث توهموا لكل موضع من الارض دائرة على الفلك فاصلة بين
الظاهر منه والخفي سموها دائرة الافق وقطباها سمت الراس والقدم فان كانا
قطبي العالم انطبق الافق على المعدل والا كان متقاطعا له اما على زوايا
قوايم ويسمى افق الاستواء او غير قوايم ويسمى الافق المايل واخرى مارة
بسمتي الراس والقدم وقطبي العالم سموها دايرة نصف النهار وقطباها نقطتا
المشرق والمغرب وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء
ونصف النهار دائرة على الارض فانقسمت بالاولى ويسمى خط الاستواء
الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى ظاهر وخفي والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى

المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي وسموا من دائرة نصف النهار ما بين سمت رأس
البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد
ونصف نهار آخر العمارة في المغرب طول البلد وقسموا المعمورة سبع قطع موازية
لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الأقاليم ففي خط الاستواء
يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا وتسامت الشمس
رؤوسهم في الاعتدالين وهو صيف وبعد في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول
ثمانية وفي عرض تسعين يكون الدور رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا ونصفه خفيا
والسنة يوما وليلة وفي الآفاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسي الظاهرة
من المدارات الشمالية اعظم اذا كان الأرض شماليا فيكون النهار اطول
اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبية وبحسب العرض يكون تفاوت
تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار **خاتمة** لاشك ان خلق السموات
اكبر ودلالة ما فيهما من العجائب على القدرة البالغة والحكمة البالغة اظهر الا ان في
اسناد ذلك على نعت القادر المختار وفي اسناد الحوادث الى ما تتعاقب من الحركات
والاوضاع تعطيل للصانع تع وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف
الالوان الى ان الزرقة متخيلة في الجو وسواد القمر عدم اضاءة وكمودة زحل وبياض
المشتري وحمرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما يقال من اختلاف طبائع
الكواكب والدرج الى انه راجع الى الآثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم

اضطروا



اضطروا في اختلاف الأجزاء منطقة وقطبا ومركزا للكل الى البدو ونحو
ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولابتناء ذلك على القول بالموجب الاستناد
نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد
لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية بانها لتعاقب
ارادات جزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي **القسم الثاني** في البسائط العنصرية وفيه
مباحث **المبحث الاول** لما وجدوا الاجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة من غير اقتصار على واحد واجتماع للكل ذهبوا الى ان العناصر
حسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وبارد
رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الاربع
ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق او الاضافة ومثل الاجتماع والافتراق
بسهولة او عسر والتعويل على الاستقراء ولم يلتفتوا الى الاشتباه الا في وجود كرة
النار ثم في يبوستها وفي حرارة الهواء والاستدلال بالآثار ضعيف لامكان
اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء باردا رطبا
لكان ماء اضعف لامكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة
والضعف ثم جعلوا هذه الاربعة اركان المواليد منها التركيب واليها التحلل
لما يشاهد من انه اذا اجتمع الارض والماء تخلل الهواء وافاضه حرارة من السماء
تكون النبات وصار مادة لتكون الحيوان وانه اذا وضع مركب في القرع والانبيق

تصاعد منه جزئي وتقاطر مائي وبقي ارضي ولا بد من النار لبعين على حدوث
الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالاشباع المنقبضة وضعفه ظاهر المبحث
الثاني كل من الاربعة ينقلب الى المجاور ويخلع صورة ويلبس اخرى ويسمى
الكون والفساد فيما بين النار والهواء كما في غليان الماء وحصول القطرات
على الاناء المكبوب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما في تسييل الاحجار
بالحل وانعقاد مياه بعض العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين
غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين المبحث الثالث
النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحيها
الا عند من يجعلها هواء تسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات
الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهواء مع النهار
لسهولة انفصاله برطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان الكل
جزء منها جزءا من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي ويعترض بان ذلك مع تشابه
اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة محدبه
لا مقعره له اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة
لمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض
ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم الصرفة وهي مع الماء بمنزلة كرة واحدة
وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من التضاريس الا ان ذلك

ولم يعد الى الكرية لما في طبعها من اليبوسة وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها
معناه ما في كريتها بحسب الحس والا فالكرية لا يقبل الشدة والضعف والله
يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض ولم يذكروا لانكشاف البعض سببا
يعول عليه سوى العناية الالهية فان ارادوا الظاهر فقد اهتدوا لكنهم
يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل والعمدة في كرية الكل بساطتها
وفي كون الارض في الوسط ثقلها المطلق وفي سكونها انها في حيزها مع انتفاء
الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر
في البحر اعالي الجبال قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب
في الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكوكب وغروبه وارتفاع
القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدس والا فبتسليم
انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط المقسم الثالث في المركبات
التي لا مزاج لها وهي انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض البخار المتصاعد
قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا ويتقاطر
مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعده فبردا وقد لا يبلغ
فيصير ضبابا ان كثر وينزل صقيعا او طلا ان قل ويكاثف ببرد الليل وربما
ينعقد البخار الكثير سحابا ماطرا لتكاثفه بالبرد وان لم يتصعد الى الزمهريرية
لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس في السحاب فتمزه بعنف الى فوق

ان بقي على حرارته والى تحت ان اصابه برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل استحالة الى الارض وهو الحريق وقد يكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد فينزل او برد حركة الفلك اياها عند وصولها الى كرة النار فيتموج الهواء وهو الريح وقد يلتقي ريحان من جهتين فيستدير ان فيحدث الزوابع واما في الرياح من اختلاف الاحوال واشتداد الاهوال بحيث تقلع الاشجار وتحطم السفن من البحار مع ان رجوع الدخان ينبغي ان يكون على استقامة كالبخار فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه ولم يتشرفوا من مرسل الرياح فنجاح الرجوع اليه وقد يحول بين البصر والقمر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء متفق اوضاعها فينعكس ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدي كل جزء ضوء القمر دائرة بيضاء تامة او ناقصة هي الهالة وقد يتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس يسمى الطفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجواني والاوسط كراثي ويسمى قوس قزح وقد شاهد مثل ذلك للقمر ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف الالوان قريبا من تمام دائرة النوع الثاني ما يحدث على الارض قد

يصادف

22

يصادف الحر العظيم كثرة الرخاء فيعقده حجرا ونحو الرياح والمياه اجزاء الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يكون من تراكم عمارات تخرب ومن غير ذلك ثم تصل بينها فتبقى فيها الاحجرة ولعله تسخنها بانعكاس الشعاع فتبقى عليها الثلوج والانداء فيتكون المعادن والسحب والعيون النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يحتقن فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض وربما شقها فيحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة واصوات هائلة وربما ينغلب البخار ماء فينشق الارض عيونا جارية ان كان لها مدد والا فراكدة وربما يفتقر الى ان ينكشف عنه ثقل التراب فيظهر ابارا او قنوات جارية وللثلوج والامطار اثر في ذلك ثم انهم معترفون بان ما ذكروا في الاثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يقصر تقريبا بالنسبة الى بعض الاذهان بمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب اخر وان بعض الاذهان بمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها مما ذكروا من الاسباب ما فيه تفتقر الى تاثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر نصف الاجزاء لان تاثير

ظاهر في
صح

الجسم وان امكن بدون المماسة وحتى تتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد
بالعناصر اربعتها او لا امتزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد
ليحصل التاثر بالقوي الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة
حيث اسندوها وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها لا فاعلة لان تفاعل الكيفيات
ان كان معا كان الشيء مغلوبا عن شيء غالبا عليه وان كان على التعاقب كان
المغلوب عن الشيء غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فاجيب
بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان ليكون الاعداد
للزوم او مختار المكون لجري العادة لو بان المنكسرة الكيفية وهو حصول نفس
الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل
حرارة اجيب بمثله في الجانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث
لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد وان
التزم ان ذلك ليس بالفعل والانفعال بل بزوال الكيفيتين وحدوث المتوسطة
بسبب مفارق التزم مثله في المزاج وان جعل الكاسر النارية التي احدثت
الحرارة في الماء ظهر ان ليس يلزم كون الفاعل صور البسائط الممتزجة والاشبه
باصولهم انه الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر
يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية
او انفعالية ومادية تنفعل كذلك ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل



الكيفيات انفسها من انفعال الفعلية وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعا
ان المنكسر عند الامتزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلا قلنا نعم بمعنى
انها تنعدم ويحدث المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير من كيفية الى كيفية
فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع ذلك في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة
بالكيفية الانفعالية للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر سورة النار
بيبوسته ولا ببرودته والمراد تشابه الكيفية بما لها في كل جزء مركبا او بسيطا
بحيث لا تتفاوت الا بالعدد اذ لو كانت هي الكيفيات العنصرية بعينها وكان
التشابه في الحس لفرط الامتزاج وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال ولم
يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب لفيضان صورة ونفس عليه فلا بد
من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا ثم التعريف يتناول المزاج الثاني
فما فوقه كما في الذهب من الزيبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور
البسائط على ما يظهر بالتوع والانق لا الصور العارضة على المركبات باعداد
الكيفية المزاجية فالمزاج نوع آخر من الكيفيات الملموسة حالة في كل جزء من
البسائط وهي على صورها دون كيفياتها وقيل وكيفياتها وانما يحس بالمتوسطة للامتزاج وقيل بل زالت صورها الى صورة متوسطة بينها وقيل
بل صورة اخرى من النوعيات ثم المزاج ان كان من قوى متساوية المقادير
فمعتدل وقد يدعى امتناعه بناء على ان لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة حدي

القوى وهو مم والا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية او كيفيتين
غير متضادتين منحصر في ثمانية وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط
الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعًا او صنفًا او شخصًا او عضوًا كل بحسب الخارج
او الداخل بمعنى ان للانسان مثلا مزاجًا هو اليق الامزجة بالنسبة الى سائر
الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربها الى الاعتدال الحقيقي وكذا للترك
بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده ولزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص
والى احواله وللقلب كذلك فوض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه والصنف
على اشخاصه والشخص على احواله واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن
والاعضاء والا فهو نوع براسه كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتبارات
الثلث واعتدال الشخص بعينه بحسب تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع ما تقرب
الى الاعتدال الحقيقي ولا خفاء في انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة
فكانه مجرد وضع واضافة او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث سائر بعضها
عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج والخارج عن هذا الاعتدال ايضًا
ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقي واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا
بان نزيدا وينقصا من القدر اللايق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث
او اربع بحسب الزيادة والنقصان جمعًا وافرادًا فيصير ثمانين واجيب بان معنى توفر
القسط اللايق ان يكون بين الفاعلتين نسبة يليق بالممتزج وكذا بين المنفعلتين





فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير او انتقضت
كما اذا كان اللايق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة فصارت
الحرارة اثني عشرة او ثمانية والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة
ستة والحرارة احدى عشر فهو ابرد مما ينبغي لا احر او ثلثة عشر فاحر لا ابرد
نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يعتبر مزاج قلب
زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس اذ ليس
هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة واختلفوا في اعدل البقاع
بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم
في الحر والبرد ولا يضر كونهم دايما في المسامتة او القرب منها لانها اسرع
زوالها قليل النكاية ولا كون اسبابهم مثل ضعف الليلة التي عرضها ضعف
الميل الكلي في مسامتة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره
على الليل القريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهما متساويان
فيه فيعادل الحر والبرد او يكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر
لم يتاثر امزجتهم من حر المسامتة واستبردوا الهواء حين الشمس في المعلى
بعدوا عن الاعتدال والجواب ان المسامتة يعني عدم ظهر بان يعتبر بعد به الا البعيد
القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم
الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات ان ينوع للمزاج الذي كلما كان الى
الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو المبدء انسب كان لا باضافة الكمال

عليه جدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن استناده
الى اسباب ارضية الا انه حدسي لا يكاد ينفع الجزم به كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم
وكثرة التوالد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة
فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد
لا نزاع في امكان بقعة اعدل منهما باتفاق من الاسباب الارضية واما المباحث ففي اقسام
الممتزج ويسمى المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ
التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا
فالمعادن ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك في النبات ويستشهد
بالآثار ولما كان اختلاف مراتب الصور في الكمال باختلاف الامزجة في القرب
من الاعتدال لم يبعد ان لا يمتنع نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء
بل الضعف والخفاء والمراد بالحيوان ما يعمه واجزائه ومتولداته كالشعر والعظم
واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنبات ما يعم نحو الاشجار والثمار وما يتخذ
منها والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات ولو بالصنعة كالزجاج والشنجرف
ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه المبحث الاول المعدني اما ذائب
مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبة او يبوسة
فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد
والذائبة بالحيلة والنحاس والخارصيني وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف

صفائهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما في معادنها لجواز
ان يكون لبعدها او تصغر اجزائهما جدا وتكونها بالصنعة سيما الذهب والفضة
مما اثبته الكثيرون ويزعمون ان يحصل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير
مشروط بالعلم بحقائقها وتفاصيلها بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه
يستحق فيضان الصور باسبابها بعللها والثاني كالكبريت والزرنيخ مما فيه
اجتماع امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد والاملاح
مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا يزول بالماء
وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة والرابع كالزيبق
وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية كبريتية لطيفة والخامس
كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج بين اجزاء يابسة
وقليل مائية يحيلها البرد الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حينئذ دهنية ومرجع
المعدنيات الى الابخرة والادخنة وتكون البعض بالصنعة كالنوشادر
والملح طاهر واتفقوا على زوال صور المواد المركبة كالزيبق والكبريت عند تكون
الذهب لكونها تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا ولهذا لا يكون
حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما كما هو حكم المركبات الباقية
صور اجزائها **خاتمة** الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور وبحسب ذلك
تتفاوت في الحجم والخفة وفي الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزنها

ندوب صح

كل في الماء والهواء وتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الاناء
حين تلقي فيه قدر معين من كل منها مثلا ما به مثقال من الذهب خمسة مثاقيل
وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة
حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ما لكل عن وزنه في الهواء يبقى وزنه
في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل
فيه بحيث تماس اعلى سطح الماء **المبحث** الثاني لما اشتمل النبات على زيادة اعتدال
تشارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء وفي قوى بها يحفظ الاشخاص وتتم
كمالاتها المقدارية وتحصل الامثال التي بها بقاء النوع وتسمى قوى طبيعية
**فمنها** الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتخدمها اربع قوى
هي الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما تهضمه الهاضمة التي تحيل الغذاء
الى ما يليق بجوهر المغتذي والدافعة لما لا حاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية
لعدم الشعور للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس القاسر ارادة الحيوان
اذ قد يقع بدونها ولا امر من خارج وهو ظاهر فتعين ان تكون قوى منه ولوجد
الاربع في كل عضو وقد يتضاعف في البعض ولا حصر لمراتب الهضم الا انها جعل اربعا
نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداؤها من الفم ثم في الكبد
ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء
الكشك الثخين يسمى كيلوسا فيندفع لطيفه من طرق الامعاء وتجذبه الطبيعة

الى الكبد من طريق ماساريقا فيصير اخلاطا الاربعة ثم يندفع في العروق ويتميز
ما يليق بكل عضو ويترشح عليه من فوهات العروق الكثيفة ثم يتشبه لونا وقواما
ومزاجا والتصاقا والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي في حفظ البنية
هي التي تكون حال ما يصير جزء من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة
على الاختلاف في القرب والبعد **ومنها** النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء
الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعية وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء
تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر
تعجز عن ذلك ولهذا لما ادى الضعف وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدل حل
الاجل **ومنها** المولدة وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع
المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة وتضع هيئات التي بها يحصل مثلا والجمهور
على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصل النبات قوة اخرى تسمى
مصورة وردها بعضهم المقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التي هي
العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور
حالة في مادة متشابهة الاجزاء او الامتزاج واما الاعراض التي بان قوى
النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بذاته وانما يتوجه
لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولود كالغاذية
والنامية ودل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم في ان الجامع للاجزاء والحافظ

الضعف

لها ما ذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم تبع
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس يكون هي الحافظة له و
الجامعة لساير الاجزاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ
للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفاء
بان الجامع لاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ لها
على ما ينبغي هي النفس التي له والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين
بقواهما الى ان يفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمني ويعدها لصورة يحفظ مزاجه
ثم تتكامل في الرحم الى ان يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية
فيجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال
الحيوانية وهكذا الى الناطقة ثم لهم تردد في تعدد هذه القوى بالذات او لا لمنع استناد
تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها في الحدوث والبقاء
الى اختلاف القوابل والآلات ثم في مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفي مغايرة
الغاذية للخادم وفي ان مبدأ تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد
وتحيروا في كيفية صدور هذه الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمل
ما نشاهد في انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرايب
النقوش والالوان والتجاوا على ما هو موجب الفطرة السليمة الى ان الكل
بتقدير وتدبير العزيز العليم خاتمة النبات كما انه ليس بحيوان ليس بحي لان الحيوة





صفة تقتضي الحس والحركة الارادية ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حيوة فسماه
حيا ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلا المبحث الثالث اختص الحيوان لزيادة
اعتداله بقوى تسمى نفسانية هي اما مدركة او محركة وقد تثبت قوة اخرى هي مبدأ
لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو المفلوج والذابل اما المدركة فالحواس
الظاهرة والباطنة وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم
يقع الجزم بامتناع الغير لجواز ان لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانتفاء
شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما نجد
عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخيلها والجواب انها ادراكات اما الحواس
الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
ونحوهما عند المماسة وهي للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت بمعونة
العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلية والرية
والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان ساير الحواس دونها واثبتها بعضهم للفلكيات
وبعضهم للبسائط العنصرية ومال ابن سينا الى تعددها حسب تعدد التضاد بين
الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير الذي بين الرطوبة
واليبوسة مثلا بخلاف تضاد الطعوم ومنها الذوق وهي قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط
الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد لتتكيف بكيفية الطعوم او مخالطها

اجزاء منه فمعوض واما في اللسان من الذائقة واللامسة فقد يتميز اثرهما كالحلاوة
والحرارة وقد لا يتميز به كالحرافة ومنها الشم في زائدتي مقدم الدماغ يدرك
بها الروايح بان يصل اليهما الهواء المتكيف بها لا اجزاء منفصلة عن ذي
الرائحة والا انتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد يعين انفصال الاجزاء البخارية
على تكيف الهواء بشرعه وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشموم ولذا تهاج الروايح بالحر
ويذبل التفاحة بالشم ولا بان يؤثر المشموم في الشامة من غير استحالة في الهواء
والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف تنفذ الرائحة
في فراسخ والنار مع شدة تاثيرها لا يسخن الا ما يقرب منها فمجرد استبعاد ومن
الفلاسفة من يزعم ان للكيفيات شما وفيها روايح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم
انما هو في عالم العناصر ومنها السمع وهي قوة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
ولا يمتنع ان يكون الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة
ويكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانفعال عن المماثل فما يحكى
من سماع الاصوات الفلكية على الاصول الفلسفية ومنها البصر وهي قوة في ملتقى
العصبتين المجوفتين الى العين يدرك بها الالوان والاضواء وغيرهما با
نطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي هو الشبح والمنطبع
شبحه ولا يمتنع اختلافهما في المقدار او بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت او
مؤتلف من خطوط مجتمعة فيما يلي الراس متفرقة فيما يلي القاعدة وقيل على استواء



مع اضطراب طرفه على المرئي وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر وقيل
بمجرد المقابلة على شرايطها من غير انطباع ولا شعاع والحق انه بمحض خلق الله تعالى
والمشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع والعمدة في اثبات الاول
ان نور العين مرئي وانطباع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري
لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالقياس على ساير الحواس حيث انها
المحسوس وبان صورة الشمس قد يبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها على مخروط
من الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف
يتمسك اصحاب الشعاع بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئي في سهم
المخروط وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة انفصال من العين وعند تغميض العين على السراج
خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المستمد بالروح الباصرة المعد
لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهمي وكان هذا هو المراد
بخروج الشعاع او الجسم الشعاعي للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط
على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات ويبعد في السموات ولا يشوش لهبوب الرياح
الى غير ذلك من الامارات هذا والقول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المبصر
كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب او في
الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية الشجر في الماء منعكسا الى غير ذلك
من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر وقد يشترط في الابصار بعد سلامة الحاسة

وقصد المبصر وحضور المبصر وكونه كثيفا مضيئا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا
افراط قرب او بعد او صغر او سبب غلط ويدعي لزوم حصوله عند حصول
الشرائط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورد بان نفي ذلك من العلوم
العادية واما الحواس الباطنة فمنها الحس المشترك وهي القوة التي تجتمع
فيها صور المحسوسات وتتأدى اليها من طرق الحواس يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل القطرة
النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في
النفس وان كانت هي الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة انه لا ترتسم في البصر الا
المقابل او ما هو في حكمه فان قيل كون اللمس والذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
نعم انه ليس الا بالآلة الاولية ومنها الخيال وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها
عن الحس المشترك ويدل عليها وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد
من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة وتنوع
ادراكات الحس المشترك مستند الى كثرة طرق المادة كما ان ادراكات النفس وافعالها لها
مستند الى القوى الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا با
لكلية كما في النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف واضعف
منهما الابطال بامتناع ارتسام الكبير في الصغير وازدحام الصور مع بقاء



التمييز فان ذلك انما هو في الاعيان دون الصور ومنها الوهم وهي التي تدرك المعاني
الجزئية كالعداوة المعينة من زيد والمراد بالمعاني ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة
وبالصور خلافه فالمستند الى الوهم فيما اذا رأينا شيئا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو
هو الحكم الجزئي لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضرا عند النفس بمعونة الآلات
ومنها الحافظة لاحكام الوهم ويسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها ومنها
المتصرفة في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل ويسمى باعتبار استعمال العقل
اياها مفكرة والوهم متخيلة خاتمة مقدم البطن الاول من الدماغ محل للحس المشترك
ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الاخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة
في تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلالها باختلال المحال
مع القطع بان الاحساس انما هو للقوة الجسمانية وانه لا معنى لآليتها الا ما هو محل
لها وانها لا تحل العضو الآخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلال الى الآلات
والكل ضعيف وتردد ابن سينا في تعدد الوهم والمتخيلة واقتصر الاطباء على
الخيال والمفكرة والذاكرة واما المحركة فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصور نافعا
ويسمى شهوية او دفع ما يتصور ضارا ويسمى غضبية ومنها فاعلة التمديد للاعصاب
الى جهة مبدئها كما في القبض والى خلاف جهته كما في البسط واما مبدأ الشوق
فمن القوى المدركة ثم بعض هذه القوى قد تفقد في بعض انواع الحيوان او
اشخاصه بحسب الخلقة او العارض المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان

الفصل الأول في النفس وفيه مباحث المبحث الأول انها تنقسم الى فلكية
او انسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات
والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا يفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث
التغذي والنمو نباتية ومن حيث الحركة بحسبها حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية
ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما
بمنزلة الآلات ويراد لتخصيص الأرضية فيؤدي حيوة بالقوة ثم مقتضى قواعدهم ان
يكون في الانسان مثلاً نفس انسانية واخرى حيوانية واخرى نباتية لكن ذكروا ان
ليس الامر كذلك بل يصدر عن انسانية ما يصدر عن القوة المغذية وعن الحيوانية ما يصدر
عن الكل واما عندنا فاسناد الآثار الى القادر واختلاف الأجسام بالعوارض
لكونها من جواهر متجانسة الا ان النصوص شهدت بان للانسان هذا الهيكل المحسوس
الدائم التبدل والتحلل وكانت الضرورة تقتضي بذلك لو بادنى تنبه وهو المراد بالنفس
الانسانية والمعتمد من آراء المتكلمين انه جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل
او الاجزاء الأصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة باقل منها وكانه المراد بالهيكل المخصوص
والبنية المحسوسة اي من شأنها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها
جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بروح قلبي يسري في البدن متعرض على الأعضاء
فواها لنا وجوه الأول الحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان يدركهما ومدرك الجزئي منا
الجسم ليس الا كما سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا

هناك



هناك وقايم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت
نسبتها الى الأبدان على السواء فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الآن هو
الذي كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص ولا يفيد القطع واما
الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه يعارض بانه لا دليل
على تحيزها فيجب نفيه احتجوا بوجوه الأول انها تعقلها لكون محلا لما ليس بمادي
كالمجردات ولما لم يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البسائط التي تنتهي اليها المركبات ولما يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين بل الصور والأشكال
المختلفة دون مجردا ولا تزاحم فيه بين الصور ولو من الضدين والنقيضين
ومنها على كون التعقل بحصول الصورة وعلى نفي ذوي وضع غير منقسم وعلى
تساوي الصورة وذي الصورة في التجرد وفي الوضع والمقدار وفي قبول
الانقسام وفي التضاد وعدمها وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال
فيما يكون الحلول لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط للتناهي الثاني
انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الأفعال وضعف الأعضاء
والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك و
مرجعه الى الاستقراء وتمثيل الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما
ان يكفي في تعقله حضوره ولا يستطع كتعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة
التي ليست بالمقايسة الى شيء اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور

لشيء واحد في مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة ثم بنوا
على استلزام الادراك الكلي لتجرد العاقل والجزئي توسط الآلات ان للافلاك
نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب بالطبع
لا يكون مهروبا بالطبع ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فتستتبعه
وعلى وفق القاسر فيسابه بل ارادية ولا يكفي التخيل المحض لانه لا ينتظم ابدا
ولا التعقل الكلي لانه لا يصلح مبدء لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى الكل و
اكثر المقدمات في حيز المنع المبحث الثاني النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة
لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف واستنادها الى الفاعل المختار
عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص في ان الحدوث
قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا يكون ابديا
ولا عن المحل عسا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون
معطلة ولا معطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان
او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاج خاص فاضت عليه نفس تناسب
استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل استنادها باتفاقه
قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال لا يكون معطلا
وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا
فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم

للمطلوب



للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبالكل
ذية كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعلق ب
الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز
باق بما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل
ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان بطلانه
على حدوث النفس فان قيل تعلق النفس انما يكون ببدن معين فقبله لا تعين فلا وجود
بطل التناسخ او لم يبطل قلنا لا بد من ابطال ان تعينها قبله ببدن آخر معين
وهكذا وقد يجاب بان الخصم معترف بالمقدمتين ثم التعين قاطعة بان ليس معها في
النفس
هذا البدن مدبر آخر ولا لها تدبير في بدن آخر فهما على التعادل ليس لبدن نفسان
ولا لنفس بدنان لا معا ولا على البدل والا لزم ان تتذكر شيئا من احوال البدن
الاول وان يطابق عدد الكائنات على الفاسدات وان يجامعها نفس اخرى حادثة
بتمام الاستعداد وعموم الفيض واعترض بانها بعد التسليم انما تنفي الانتقال
الى بدن آخر انساني لا حيواني او نباتي او جمادي على اختلاف آراء التناسخية او جرم
سماوي وغاية متشبثهم في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل في الوجود
وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك في التعلق وانها قديمة فيكون متناهية
لاستنادها الى علل وحسبات متناهية ولامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان
غير متناهية والكل ضعيف والذي ثبت من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير

ومن رد النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المسارع في شيء وما يحكيه بعضهم من
ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح
مثالية وتستوفيها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق
وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بالعقوبة من انواع
العذاب والسكرات فالنصوص القاطعة في باب المعاد تكذبه ثم يصرفون اليه بعض الآيات
الواردة في اصحاب النار افتراء على الله تعالى المبحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة
النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لا تقتضي ذلك لا ان
دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم
استقلالا او بشرط في الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت
في مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادي
لا الذاتي الاعتباري تفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ما هو من صفات
النفس ورد بمنع ذلك في المقبول العدمي المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا
النفس لانها تحكم بالكلي على الجزئي وبتغاير الجزئيين ولان افعال الجزئية تتوقف
على ادراك جزئي اذ الراي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد
يقطع بانه الذي يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والالات لحصول الجزم بان
الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم يوجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف
الاحساس على الحضور اذ لا يتفاوت حال النفس ولم يتخيل ذوات الاوضاع



والمغايرة لامتناع ارتسامها في المجرد ولم يحصل الامتياز من المتيامن المتياسر فيما اذا
تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها
لا تدرك الجزئيات بل الالات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولا يشكل باحساس
البهايم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزوم ولا بادراك النفس هويتها لانه لا يفتقر الى ارتسام الصورة على ان
الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها ولا بان تعلقها بهذا البدن يقتضي
تصوره والقصد اليه اذ لا يكفي تصور بدن ما لاستواء نسبته لان ذلك التعلق
شوق طبيعي يقتضيه المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصوره بعينه ولا بادراكها الالات
عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او يكون الحصول بحسب الاضافة من غير ان ينتهي
الى حد الجزئية بان ندرك مثلا سامعة لنا في هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك
المحسوس ان ارتسمت الصورة في النفس ايضا عاد المحذور وان لم ترتسم فاي حالة
تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الالة يسميها ادراكا وحضور الشيء عند النفس ولم لا
يكفي مثلها في ادراك الكلي من غير صورة في النفس تنبيه فعندهم لا يبقى ادراك الجزئيات
عند فقد الالات وعندنا يبقى بل الظاهر قانون الاسلام لادراكات المتجددة ايضا
ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الاخيار المبحث الخامس قوة
النفس باعتبار تاثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن
للتكميل عقلا عمليا اما النظري فمراتبه اربع لانه اما استعداد ضعيف هو محض قابليتها

للمعقولات ويسمى عقلاً هيولانياً ومتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات
ويسمى عقلاً بالملكة والقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب لكونها
مكتسبة مخزونة ويسمى العقل بالفعل واما كمالها في ذلك وهو حضور النظريات
عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضاً النفس اما حالية ومتحلية
بالضروريات فقط او بالنظريات ايضاً بدون الحضور او معه واختلف العبارات
في ان الاربعة اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها او للقوى التي هي مبادئها
وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل
وان كان غايته بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث لا يغيب اصلاً حتى يمتنع
او يستبعد جداً حصوله ما دامت النفس متعلقة والاول اشبه بحكم المراتب واما
العملي وهو قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح عن المفاسد
لانتظام امر المعاش والمعاد فيستعين بالنظري من جهة فاعليته بالتوصل عن آراء
جزئية مستنبطة من الآراء الكلية ويتفرع على النظري الحكمة النظرية المفسرة
لمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدرها ومن ههنا يقال ان الحكمة هي خروج النفس من القوة
الى الفعل في كمالها وان الفقه اسم للعلم والعمل جميعاً وقد يقال الحكمة لمعرفة
الامور المتعلقة باختيارنا وتخص النظرية بالتي تتعلق بما يستغني عن
المادة ذهناً وخارجاً مما بعد الطبيعة او ذهناً فقط فالرياضي او يحتاج فيهما فالطبيعي

والعلية



والعملية ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او المشاركين في المنزل
فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة
الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة
ولكل طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الجمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة
الجربزة والغباوة المبحث السادس قد تشاهد من النفوس غرائب افعال وادراكات
هي عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة في الافعال ان النفس يكون لها قوة التصرف
في غير بدنها حتى ربما تصير كنفس للعالم بمنزلة الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد
عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد
يحدث اذى فيما استحسنها لخاصية فيها وهي الاصابة بالعين او سروراً وغرائب
تنبهها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او
بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات
او الخواص العنصرية فالنيرنجيات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد تركب
بعض ذلك مع البعض وقالوا في ادراكاتها المتعلقة بالنوم انها تتصل بعالم الغيب
لركود الحواس فيحصل لها صورة ادراكية جزئية في نفسها او تجعل المتخيلة فاتبع على حالها
بحيث لا تفاوت في المحاكاة الا بالكلية والجزئية وتأدت الى الحس المشترك فرؤيا صادقة
وان تصرف فيها المتخيلة بتبديل الصور فان امكن ان يعاد الى الاصل بضرب من التحليل
فرؤيا تعبر والا فاضغاث احلام ومن الاضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور

المرتسمة في الخيال بالاحساس او بالانتقال اليه من المتخيلة في النوم حاصلة كانت قبل
او حادثة فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند
غلبة الصفراء من الاشياء الصفرة وقالوا فيما يتعلق باليقظة ان النفس قد تقوى
على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على استخلاص الحس
المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات وربما يكون ذلك بسماع صوت
لذيذ او بمثل او مكتوبا او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب وقد تقع
بعض عند ضعف القوى الحسية بمرض او مجاهدة وعند دهشة الحس وتحير [illegible]
عدو او تأمل شفاف مرعش للبصر وغلبة خوف او نحو ذلك وبالجملة فعجايب النفوس اظهر
من ان تخفى واكثر من ان تحصى واما الكلام في الاسباب ووقوع بعض الغرايب في
الحيوانات الاخر على ما يتيسر في علم الحيوان وربما يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة
والعلم عند الله تعالى **الفصل** الثاني في العقل وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته
وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما بعده وما ذاك الا العقل
لان للجسم كثرة وللهيولى او الصورة او العرض افتقارا الى غير علته في الوجود وللنفس في
الايجاد والا لكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا
يتعدد اثر الواحد ويستغني ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه
اما الجسم والعرض فقط واما النفس فلان فعلها مشروط واما الهيولى والصورة فلانه
لا يحصل لاحدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد





ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لازم ان يكون موجدا لما بعده بلا واسطة
فلا يمتنع ان يكون نفسا او احدى جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم
في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم الثالث ان دوام حركات الافلاك
بالارادة لا يجوز ان يكون الا لنيل تشبه دايم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل [illegible]
كما لا والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والا لم يتخلف فتعين العقول
وقد يمنع اكثر المقدمات المبحث الثاني في احوالها زعموا انها عشرة بعدد الافلاك
بعد الاول تعالى بجانب العلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب
الاستعدادات الحاصلة من تجدد اوضاع الافلاك وانها مبرأة عن المادة وعلوقها
وتعلقاتها ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولساير
المجردات بل لجميع الكليات والجزئيات وانها مبادي لكمالات النفوس الفلكية والبشرية
بل النفوس والاجرام انفسها على ما قيل ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جزئيا على ما هو
الاليق وهكذا الى الاخر واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور
او عدمية فلا يصلح جزءا من الموجد ولو سلم فلا يكفي الواجب بالرمز السلوب
والاضافات وكيف يكفي الواحد في فلك الثوابت وبان العقول [illegible] الماهية
فلا تنقطع السلسلة ولا يجوز ان لا يحصل الا بعد عدة من العقول فكيف
يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكلياتها

احتمالاً وفي التفصي عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب المبحث الثالث في الملائكة
والجن والشياطين زعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن
ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هي القوة المتخيلة في الانسان
وبعضهم على ان النفوس البشرية بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن وان كانت
شريرة فالشياطين وزعموا ان لكل فلك روحا تتشعب منه ارواح كثيرة تتعلق
باجزائه واطرافه والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية يرى الاثر في جميع ما في جوفه
الشعب لها تبع له القوى للنفس الانسانية وكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمعادن
والعمارات وانواع النبات والحيوان وغير ذلك روح تدبر امره وتحفظه من الآفات
يسمى بالطباع التام وفي لسان الشرع بالملك لكل النوع وعندنا الملائكة اجسام
لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي والشياطين شانهم الشر والاغواء
والغالب عليهم عنصر النار وعلى الاول عنصر الهواء ولا يمتنع ان يتلبسوا احيانا جلابيب
من اجسام كثيفة فتراهم الانسان او يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض
الابصار وفي بعض الاحوال وان يكون في امزجتهم وصورهم النوعية ما يقتضي ضبط التركيب
عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالفاعل المختار فلا اشكال

خاتمة

من الناس من زعم ان بين عالم الحس والعقل واسطة يسمى عالم المثال لا يحصى عدده
فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروائح والاوضاع



والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته مستغن عن المادة والزمان
والمكان ولهذا يسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني
والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان
ونحو ذلك واحتجوا بان ما نشاهد من الصور في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا
ولا من عالم الحس وهو ظ ولا العقل لكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة في آلة جسمانية
لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية لم يلتفت
اليها المحققون من المتكلمين والحكماء والله اعلم في الالهيات وفيه فصول

الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان
للحكماء والمتكلمين حاصلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من
محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح
بلا مرجح فيقال لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل وعن بطلان
الدور والتسلسل فيذكر وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن
من ذاته وفساده بين الثاني مجموع الممكنات اعني الماخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد
لا بد لها لامكانها من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان يكون نفسها ولا كل جزء
منها وهو ظ ولا بعض الاجزاء لانه يلزم كونه علة لنفسه ولانه يفتقر الى بعض آخر
فلا استقلال ولان كل جزء فرض فعليته اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب الثالث
لا بد لمجموع الممكنات من علة لها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولا شيء من آحاد الجملة كذلك

لان كل واحد منها محتاج الى الآخر فلا وجوب بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث
بالاستقلال لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج
بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب
وان امكن لزم الترجح بلا مرجح وفيه استغناء هذه الوجوه عن ابطال
التسلسل نظر المبحث الثاني لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام من
الفلكيات والعنصريات مع ذواتها وحركاتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها
وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر عليم وكثر في كلام الله
الارشاد الى ذلك لانه انفع للجمهور واوقع في النفوس لما في دقة الادلة
الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال ان يكون ذلك الصانع غير الواجب
اما لشهادة الحدس بانه لا يكون الا غنيا مطلقا وهو المعني بالواجب فيكون
من الاقناعيات التي فلا يجب استكشافها عن التادي الى التعين واما لانسياق
الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالقه اولى بهذه الصفات ولا يتأدى ذلك الى غير
النهاية واما لان المقصود الرد على من لا يقر لهذا العالم موجدا له الخلق والامر
ومنه المبدأ واليه المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيها على
انه مع ثبوته بالبرهان والاقناع من المشهورات جريا على ما هو اللائق بالمطالب
العالية المبحث الثالث ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا
لكان امتيازه بخصوصية فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع

فيلزم



فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل مماثلة ويمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم
والقدرة او بالانية الموجبة للاربعة بمثل ما مر من ادلة اشتراك الوجود
ورد بانها تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لا تماثل الذوات
لان وقوعه عليها وقوع لازم لا ذاتي كما مر في الوجود المبحث الرابع لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا ابديا والمتكلمون
لما اقتصروا ابتداء على اثبات صانع العالم افتقروا الى اثبات ذلك فالازلية
لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام
القدم امتناع العدم **الفصل** الثاني في التنزيهات وفيه مباحث المبحث الاول
في التوحيد الواجب لا كثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افرادا الوجوه الاول
لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والا لكان معللا اما بها فيتقدم على نفسه ورد
بمنع تقدم العلة بالوجوب واما لغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما بتعين ثبوتي
فيتركب الواجب الرابع لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية
الواجبة او معلولها او لازمها فلا تعدد او منفصل فلا وجوب الثالث لو تعدد
فالوجوب والتعين ان جاز انفكاكهما لزم الوجوب بلا تعين وهو محال والتعين
بلا وجوب وهو امكان وان لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور او بالعكس او كلاهما
بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الرابع لو الهان فوقوع المقدور الذي
قصداه اما ان يكون بهما فيمتنع الاستقلال او بكل منهما وحده فيلزم مقدور بين قادرين

او باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء لان
القادرية بالذات والمقدورية بالامكان الخامس اذا اراد احدهما امرا
فان لم يتمكن الآخر من ارادة ضده فعاجز اذ لا مانع سوى تعلق قدرة الاول
والا لم يمكن لزم من فرض وقوعها وقوع الضدين وهو محال او لا وقوعهما وهو عجزهما
مع الاستحالة في مثل حركة جسم وسكونه او وقوع احدهما فقط وهو ترجح بلا
مرجح مع عجز من لم يقع مراده السابع ان اتفقا على كل مقدور لزم التوارد
والا فالتمانع الثامن ما به التمايز ان كان من لوازم الالوهية فبطل والا فيمكن
ارتفاعه فيرتفع الاثنينية التاسع لا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات العاشر
لو تعدد لم يساه اولا اولوية لعدد الحادي عشر الادلة السمعية من الاجماع و
النصوص القطعية وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى لم يخل بالتوحيد القول
بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض
الشرور والقبايح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس
والاجسام وقدم الافلاك وتدبيرها العالم العناصر فخطب هايل والمشركون فاما
هم الثنوية القائلون بمبدئين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور
الى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام والتماثيل
توجهوا والقائلون بالولد سبحان الله عما يشركون المبحث الثاني في انه ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة خلافا للحكماء لان الجسم محتاج الى حيزه والعرض

الى محل



الى محل والجوهر وجوده زايد على ماهيته والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون
لان الجوهر منتهى لغة عما هو اصل الشيء والوضع عما يمتنع بقاؤه وان دار مع العالم
بنفسه والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض
الامتداد والاشكال المخصص فيحتاج ولو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحادث
اعني الحيز وللزم امكان الواجب لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولكان
اما في كل حيز فيخالطه ما لا يسعى مع لزوم التداخل واما في البعض فمختص فيحتاج او لا
فيلزم الترجح بلا مرجح واما المخالفون فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر
بمعنى القايم بنفسه والحق الاصح المنع شرعا واحتياطا ومنهم المجسمة القائلون
بانه جسم على صورة شاب امرد او شيخ اشمط او شبكة بيضاء تتلألأ والمشبهة
القائلون بانه في جهة العلو وفوق العرش مماسا له ومحاذيا بابعد متناه او غير
متمسكين بان كل موجود جسم او جسماني متحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل
وداخل العالم او خارجه وبظواهر النصوص المشعرة بالجسمية والجهة والجواب
ظ تنبيه فلا يتصف بشيء من الممكنات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون
والطعم والرايحة والفرح والغم والعجب واللذة والالم وقول الحكماء باللذة
العقلية لما انه يدرك كماله لانها فيبتهج بها انما لو لم يثبت ان ادراك الملايم في الغايب
لذة او ملزوم لها كما في الساير المبحث الثالث في انه لا يتحد بغيره لما سبق
ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحلول في الشيء محتاج اليه ولانه

ان احتاج الى المحل لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول
اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء
عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما وقع القطع
بعدم حلوله في اخرها والقول بالحلول والاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عم
وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم وعن بعض المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعي
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد وانه لا كثرة في الوجود اصلا
فبحث آخر المبحث الرابع في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم
خلافا للكرامية واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة او بما يتجدد من السلوب والاضافات
والاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح متمسكا لهم والاستدلال بان المصحح
للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لا عبرة بالعدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون
المصحح حقيقة الصفة القديمة ويكون القدم شرطا او الحدوث مانعا لنا وجوه
الاول الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان صفة كمال لم يخل عنه والا لم يتصف به
الثاني ان الاتصاف بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز في الازل
لاستحالة الانتقال وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف
بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك
الحادث بزواله ومقابلته الحادثة لما مر واستضعف الاول بانه يجوز ان يكون
الحوادث كمالا متلاحقة مشروطا ابتداء الكل بانقضاء الآخر وفيه نظر والثاني

بالتغير



بان التغير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث
بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة
**الفصل** الثالث في الصفات الوجودية وفيه مباحث المبحث الاول
صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك
خلافا للمعتزلة وللفلاسفة لنا وجوه الاول ان حد العالم من قام به العلم
وعلة العالمية اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ما
ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك
الثاني انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم
فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا
فلا يصح حمله على الذات ولا تتم الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويكون العلم
مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفي تغاير المفهومات
كما في سائر المحمولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحي بل العلم والقدرة
فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة
كالواحد نصف الاثنين وثلث للثلاثة وهكذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا
معلوم قطعا ان الذات لا يكون علما وقدرة بل عالما وقادرا وسوق الكلام في المعنى
الذي هو ماخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق للقطع بانه من الصفات
الحقيقية لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله

ذو القوة المتين ان القوة لله تمسك المخالف بوجوه الأول ان الكل مستند
اليه سبحانه صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات
كمال فيلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال
بمعنى ثبوت صفة الكمال له متنازع فيه الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب
لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب بمعنى ما يمتنع خلو
الذات عنه لا ينافي استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات الرابع ان القول بتعدد
القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلي
قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم
المسبوقية بالغير ولو سلم ففي الذوات خاصة كما لزم النصارى واما التمسك
بانه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في حقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف
الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل
على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري
فضعيف جدا والقوي الزاما لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها
لا تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او بقاء هو نفسها ضعيف ولهم في نفي
القدرة انه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد كذلك
الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها ان تماثل قدرة الشاهد او تخالفها
تعذر تخالفها قلنا العلة العلة اخص والمخالفة اشد وفي نفي العلم انه لو كان عالما



بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد فيلزم
اشتراكهما في القدم او الحدوث بخلاف العالمية فانها فيه تعلق الذات وفيما
تعلق العلم ولكان معلومه غير متناهية لكونه عالما بما لا نهاية له ولكان فوقه
علم لقوله وفوق كل ذي علم عليم قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا
من التماثل الاستواء في الصفات ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو الى غير النهاية
ولا تخصيص العمومات المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه من الفعل والترك و
صحتهما عنه بحسب الدواعي واصل الباب ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا
يتصور الا في القادر لامتناع التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل
عنه بلا واسطة فظاهر والا فلا بد من تعاقب حوادث لا بداية لها تكون
شروطا في صدور الحوادث عن الموجب القديم وقد سبق وان توجب الواجب قديما
محالا استند اليه الحوادث وفاقا ولنعد من الادلة عدة الاول انه لما ثبت انتهاء
الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا فاما ان توجب حادثا بلا واسطة فيلزم
التخلف او لا فيلزم التسلسل الثاني تاثيره في وجود العالم ان كان بطريق الايجاب
فاما بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم واما بواسطة حادث فتسلسل
الحوادث الثالث اختلاف الاجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة
ولا العوارض وذاتياتها واجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل فتعين الفاعل
المختار لان نسبة الموجب الى الكل على السواء الرابع لو كان موجد العالم موجبا

لزم من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن
ارتفاع الواجب محال الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها والافلاك
باماكنها لو لم يكن بارادة القادر لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى
الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكالها ان كان طبيعة او مبدءا
موجبا لزم كرات مجردة او متضادة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالادلة
السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات
نقص وبان صانع العالم على احكامه وانتظامه لا يكون الا عالما قادرا الحكم القدرة
وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين تمسك المخالف
بوجوه الاول تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب
اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها
ولان ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فتسلسل الحوادث ورد
بالمنع لجواز ان يتعلقا في الازل بايجاده فيما لا يزال ويكون حدوث تعلقهما
لذاتهما الثالث ان الفاعل ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع التخلف
في القادر بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى
العدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا ونفيا محضا فكذلك الوجود ورد بان معنى





القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم
الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير
والا فالعبث ورد بانه يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفسه او بالنسبة الى
الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع في الازل لزم الانقلاب وان امكن لزم
جواز استناد الازلي الى المختار ورد بانه في الازل ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر
المختار السابع انه يعلم في الازل وجود الاثر فيجب او عدمه فيمتنع فلا يكون مقدورا
ورد بانه يعلم وجوده بقدرته خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى ان جواز تعلقها
لا ينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على البعض لان المقتضي للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود تخصيص البعض والاولى التمسك
بمثل والله على كل شيء قدير وخالف المجوس في الشر وحكى الاجسام المؤذية
والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم انه لا يقع لامتناع
وقوعها عنه والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثا او سفها او تواضعا ورد بعد
تسليم الحصر بانها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لان المقدور بين قادرين
يستلزم صحة مخلوق بين خالقين ونحن نمنع اللزوم بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة
وابو الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب ودافع معا واما
شمول قدرته بمعنى ان الكل بايجاده ابتداء او بوسط فلم يقع من القائلين بالصانع
نزاع في ذلك بل في تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواه اصلا فلم يذهب اليه الا البعض من

المتكلمين تمسكاً بظواهر النصوص وهو الحق وبدليل التوارد والتمانع وفيهما
ضعف وخالفت الفلاسفة في الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما
سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون في حوادث هذا العالم حيث
اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات وكذا حيث اسندوها
الى الامزجة والطبايع وثمامة متمسكين بالدوران والمعتزلة في الشرور والقبايح
والافعال الاختيارية للحيوانات وسيأتي المبحث الثالث في انه عالم اما عندنا
فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما مر ولما نشاهد من بعض
الحيوانات لو صح انه فعلها لدل على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور وعند الفلاسفة
لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم لذي
المبدأ قيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فلا بد من الاثنينية ولا غير
لافضائه الى الكثرة في الذات وايضاً يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً واجيب بان التغاير
الاعتباري كاف في علمنا بانفسنا ولا استحالة في كثرة الاضافات وفي القابلية مع الفاعلية
خاتمة علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال وبكل موجود
ومعدوم كلي وجزئي لعمومات النصوص ولان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية صحتها
من غير مخصص تعالى عن ان تفتقر في كماله وخالف بعضهم في العلم بالعلم لافضائه
الى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها مع المحذور
السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظ

والفلاسفة



والفلاسفة في العلم بالجزئيات على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما اذا
علم ان زيداً سيدخل ثم دخل فانه ينقلب جهلاً او يزول الى علم آخر ورد بان من
الجزئيات ما لا يتغير كذات الله وان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم
يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم اضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله
صفة ذات اضافة لم يلزم تغيره فضلاً عن الذات والى هذا اشير بما قيل ان علم الباري
بان الشيء سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى الغد على ان زيداً يدخل الدار
غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر
بتكثره بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور وانسان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره
ولظهور ان هذا لا يصح على القول بكون العلم تعلقاً بين العالم والمعلوم رد ابو الحسين
على من قال به من المعتزلة اولاً بان من استمر على ان زيداً يدخل البلد غداً وجلس في
بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يصر عالماً بانه دخل وثانياً بان متعلقيهما مختلفان
وشرطيهما متنافيان اذ العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط
بعدمه والا كان جهلاً وثالثاً بانهما قد يتغايران كما اذا علم ان زيداً سيعدم وعنده
لم يعلم انه قدم وبالعكس والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه
عالم في الازل بالحقايق والماهيات وانما العلم بالاشخاص والاحوال بعد حدوثها المبحث
الرابع في انه مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه انه فاعل بالاختيار فعندنا بصفة قديمة
قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون

لصفة خاصة نجدها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها
فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب
قدمه ولا ينافيه حدوث تعلقها وحدوثها مع قيامها بذاته على ما هو رأي الكرامية يوجب
التغير وكونه محل الحوادث ومع قيامها بنفسها على ما هو رأي الجبائية ضروري البطلان
وقول الحكماء انه العلم بالنظام الاكمل يعني ما نسميه الارادة ولذا قول النجار انها كونه
غير مكره ولا ساه وقول الكعبي انه في فعله العلم وفي فعل غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة
الى انها الداعية فقيل في الغائب خاصة وقيل فيهما جميعا ومعنى الداعية في الشاهد
العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زائد في الفعل وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا بان
بان الارادة فعل المريد قطعا والفاعل يجب ان يكون له شعور بفعله ولا شعور لنا
الا بالداعي الخالص او المرجح على الصارف ورد بانا لا نسلم انه اختياري وانه لا شعور
بغير الداعي بل الشعور بحاله بعينه ضروري وعورض بان العطشان او الهارب يميل الى
احد الماءين او الطريقين عند التساوي **خاتمة** ارادته تعم الكائنات وبالعكس
خلافا للمعتزلة في الاصلين وسيجيء في بحث الافعال **المبحث الخامس** في انه حي سميع بصير
شهدت الكتب الالهية بذلك واجمع عليه الانبياء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة
على الحيوة والحيوة صحة السمع والبصر فيتصفان بالفعل والا لاتصف بضدهما اذ الخلو عن هذه الصفات
فيمن يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال اقول وباطل لا نسلم الواجب
بالنقصان او بكونه اقل كمالا من الانسان فهذه جملتها نعتقد القطع وان كان في

٨٦

البعض لمجرد المجال وقد ثبت على اصل اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع
والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها
نفس اعتدال المزاج وما يتأدى به او مشروطة بذلك فهم في الشاهد فكيف
في الغائب وعلى ما نقل عن الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان
نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان يكون الانواع
المختلفة هي المتعلقات وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوته كونه يعلم ويقدر وسماعه
وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات **خاتمة** المذهب انه يدرك
الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم
يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها
لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شممته فلم ادرك ريحه **المبحث السادس**
في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من
غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص وقصور في الكمال
على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة
والكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا
الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة و
الحشوية جهلا منهم وعنادا اذ لا خفاء في ترتب اجزائه وامتناع بقائه
وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة

عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم البارى
به خلقه فيه لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث
يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق
المتكلم ولا قيام للكلام لتعوده لو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره والنظم
قد يكون دفعي الاجزاء كما في نقش الحفظ وبعض الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه
بالذات قلنا لا شرط في القيام للبقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم
بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مترتب الاجزاء ممتنع
البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة وان من يأمر وينهى و
يخبر يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما
وشاع عند اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه تمسكوا بوجوه الاول انه
معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثاني
ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث وذلك مثل كونه ذكرا
عربيا منزلا على النبي مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف متحديا
مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واراد عقيب ارادة التكوين قلنا
كلامه تعالى بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص لمجرد انه دال
على كلامه القديم بل لانه انشاؤه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك وتختص العربى منه
باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع الخواص

المذكورة



المذكورة ثم الصحيح ان المعتبر خصوص التاليف لا تعيين المحل فما سوره يكون نفس القرآن
مثله ونسب القول بعدم حلوله في اللسان او المصحف للكاذب ودفع الوهم
واجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته
واختصاص موسى صلعم بالمكالمة من حيث انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة
بلا اكتساب الثالث ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله
محال بالاجماع واخبار الانبياء ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه
في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا اخره انما يصير ماضيا
ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل الرابع ان الامر والنهي والخبر
حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول واليه يؤول ما قال
الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون
كطلب المعلم من ابن سيولد وكأوامر النبي صلعم لمن يوجد وايضا السفه انما يخلو
عن الحكمة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة لو بوجه
الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيكون التكليف في دار الجزاء السادس يكون
مكالمة موسى صلعم ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات
فيكون المأمور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار **خاتمة**
المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما

زعم ابن سعيد ولا على أنه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على أنه
انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع بالأمر والنهي والخبر ونحوها بكلام
واحد كالعلم والقدرة المبحث السابع في صفات اختلف فيها ولا نحصر الصفات فيما ذكر
والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف
بكمال المعرفة ضعيف منها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء كالعالم
بلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
الثاني ان الباقي بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته لاستغنائه
اذا فسره بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة
الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات فيدور او
بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا
فتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون
للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء
البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه يجب لما مر بخلاف
كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال بقاء المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل
نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها بعينه او بمعنى بقاء
الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بالجملة جواز كون بقاء

الذات

الذات كذلك حتى لا يثبت قدم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه و
ان لم يكن غيره ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد
من قيام صفة به تسمى التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب
اختلاف المتعلقات ويكون ازليه كسائر الصفات ورد بان ذلك من الصفات الحقيقية وليس
الا الاحاد الا معنى تعلق من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح كلامه
الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لا يزال لزم التمدح بما ليس
والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له
ذلك فيما لا يزال قالوا اعترفتم بانه تكون الاشياء في اوقاتها بحالة ازلية هي كن
وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص
قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل ممنوع وعورضت الوجوه بانه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات
العقلية لا الصفات الحقيقية كما قرر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة
امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها فيكون الاشياء لاوقاتها ويخرج
من العدم الى الوجود وليست القدرة لان مقتضاها الصحة ومقتضى التكوين
الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن
كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم انها القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة

انها غير القدرة ه

الاصفه تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازي ان تلك الصفة اما
ان تكون على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا
يكون الواجب مختارا وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فعلى
معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شيء في شيء
فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير ومنها القدم والرحمة والرضا
والكرم عند ابن سعيد والجمهور على انه قديم لذاته ومرجع البواقي الى الارادة ومنها
ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية كالاستواء واليد
والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات **الفصل الرابع**
في احواله وفيه بحثان **البحث الاول** في رؤيته ذهب اهل الحق الى ان الله تعالى مع
تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر
الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام
الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا
الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة لما اذا غمضنا العين وان
كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك
الى او ان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى صلعم
رب ارني انظر اليك الاية وذلك ان موسى صلعم طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا
جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض على الاول بانه

انما طلب



انما طلب العلم الضروري او رؤية اية ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد
العقل والسمع فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفي للرؤية
لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحمل فيها ح انما
هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى
نص في معناها والقوم انما المصدقون للنبي فيكفيهم اخباره بامتناع الرؤية اولا فلا
تبعد حكاية عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تاخير رد الباطل كما في طلب جعل الاله ولا طلب الدليل
بهذا الطريق ولا الجهل فيما لا اشتهار بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني بان
المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة الاندكاك ويستحيل معها الاستقرار
ورد بانه ممكن ضرورة وان لم يقع ليلزم وقوع الرؤية وانما المستحيل اجتماعهما
وثانيهما انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة
وهي اما الوجود او الحدوث وهو عدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك
بينها وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعني بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية
على ما صرح به امام الحرمين وح يندفع الاعتراضان الاول ان صحة الرؤية ايضا
عدمية فلا يكون علتها كذلك الثاني ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة
وذلك لانه ايضا عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث
انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية
قد تتعلق بالشيء من ان يدرك جوهريته وعرضيته فضلا عن زيادة خصوصيته كيف وقد يرى

زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بخصوصيته ثم ربما ينفصل الى جواهر واعراض وربما
يغفل عن ذلك بحيث لا يعلمه ولو بعد التأمل الرابع انا لا نمنع الاشتراك في العلة
قد لا يثبت الحكم المفرد الاصل بشرطا والفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورية واما منع اشتراك الوجود فمدفوع
بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات
وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية متحقق كساير العاديات
وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية
او ملزوم لها او مجاز فيتعين فيها بشهادة العقل والاستعمال والعرف
بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقوله وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح
والى قد يكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لا يتصف به الرؤية كالشديد والازورار
ونحوهما وقد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره ولعدم الى ثواب ربها
احتمال ظاهر منقول واجيب بان الانتظار لا يلائم سوق الاية ولا يليق بدار
الثواب وكون الى هنا حرفا ظاهر لم يعدل عنه السلف وحمل النظر الموصول
بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف
بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر





وشهادة السلف ومن السنة قوله عم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقوله عم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل
وقوله واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه تمسك المخالف بوجوه الاول انه لو كان
مرئيا لكان بالضرورة مقابلا فكان في جهة جوهرا او عرضا الثاني ان الرؤية
اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففي ان هذا
خاصة الثالث انه لو صحت رؤيته لدامت في الجنة بل في الدنيا والاخرة لتحقق
الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها لعدم خلق الله تعالى الرؤية او لانتفاء
شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل ضروريا كساير العاديات
ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلعلها لا تجب في الغائب لاختلافهما بالماهية او
لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد الرابع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك
البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفي على سبيل العموم لان اللائق بالمقام والشايع
في الاستعمال في مثل عموم السلب اسناد النفي الى الكل لا سلب العموم نفي الاسناد
الى الكل للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيضة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص و
الاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او انطباع الشبح
في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول كما من ادركت فلانا اذا لحقته
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا الممتنع بل ربما يلزم جواز ما يكون نفي ادراك

البصر مدحا كما في المتنور بحجب الكبرياء لا كالمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم الحواس
قوله تع لن تراني ولن للتابيد او للتاكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى لا يراه
غيره بالاجماع قلنا التابيد لم يثبت عن الثقات والتاكيد لا يقتضي عموم الاوقات
السادس قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية سيقت لنفي التكليم ترائيا
وترك حين قالوا لموسى صلعم الا يكلم الله وينظر اليه كموسى فدلت على اثبات التكليم
ونفي الرؤية قلنا لم يثبت لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء
حجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية السابع انه تع لم يذكر سؤال الرؤية
الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه موسى ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا
الاية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
الاية قلنا لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه
**خاتمة** مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة
لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على راي الاشعري
وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قاطعة الاستحالة بل في الادراك
الحاصل عندها **المبحث الثاني** في العلم بحقيقته كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر الان
ما نعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة منه لا معلومها
بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه واما الجواز فمنعه الفلاسفة
لانه بارتسام الصور ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولانه انا



بالبديهة ولا بديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد
الاول بالمنع وبان الممتنع مقوليته على الافراد لا التصور والثاني بعد تسليم الحصر
بان الرسم قد يفيد **الفصل الخامس** في افعاله وفيه مباحث **المبحث الاول**
فعل العبد واقع بقدرة الله تع وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحدها والحكماء
ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضي على ان تتعلق قدرة الله
باصله وقدرة العبد بوصفه لكونه طاعة او معصية واما الجبرية فانه لا اثر لقدرة
العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فعرف بطلان الكسب فيقال ذلك الوصف
الذي به يتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله تع من حيث خلق للعبد قدرة
متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع في محل القدرة
والحق انه ظ والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب
وجود المقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة لنا عقليات
وسمعيات اما العقليات فوجوه الاول لان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع
المؤثرين لما مر من شمول قدرة الله تع الثاني لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم
يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم بط لانه لا بد من ترجح الفعل على
الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وتسلسل المرجحات
ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل الباري تع وبان الوجوب بالاختيار

لاينافي الاستواء بحسب القدرة واجيب بان المرجح ثمة ازلية هي الارادة القديمة
المتعلقة في الازل بان يوجد الفعل في وقته وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر ويبطل
استقلال العبد وتمكنه من الترك الرابع معلوم الله تعالى من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا
وقوعه فيمتنع فلا يبقى مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه
بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور وينتقض بفعل البارى
واما التمسك بان مراده تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان لا يريد احدهما
وان يقع خلاف مراده الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد
الله سكونه فاما ان يتحقق المرادان في الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان
يتخلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان
التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله لكون قدرته اقوى
وقد يستدل بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح
سوى الحدوث والامكان ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل البارى كخلق
الشيطان ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه واما السمعيات فكثيرة
منها ما ورد في معرض التمدح بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شيء وخلق
كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما
على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظ واما على الموصول فلشمولها الافعال التي
يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى وعملوا

الصالحات وتعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الانبعاث ومنها قوله تعالى
هو الله الخالق واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين يدعون من دون لا يخلقون
شيئا ماذا خلق الذين من دونه ومنها ربنا واجعلنا مسلمين لك رب
اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا ومنها مثل فعال لما يريد يفعل ما يريد
يحكم ما يشاء ومنها كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك
وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها
ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله ومشيته واما
المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده
ويجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من
اساء وصحة طلب المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل
ولا شك في ان ما يطلبه ويمنع عنه او ما يمدحه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك
بلا نظر وتامل والجواب انها لا تفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق
بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وايجاده
وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا انه الوقاحة فصدوره عمن هو
في غاية الحذاقة لا يكون الا تعنتا وتلبيسا على اصحابه كيلا يسن لهم رجوعه الى الحق

حيث ذهب الى ان توقف ترجيح القادر احد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروري
وحصول الفعل عقيب الداعي واجب اذ حينئذ يمتنع استقلال العبد بالفاعلية
ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذي هو خلق الله متمكنا
من الفعل والترك كما اذا كان نفس الفعل كذلك قيل المراد بالوجوب انا نعلم
انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الاسماء بالجنة وعقاب الكفار بالنار
قلنا ان اللازم مع خلوص الداعي ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك
والا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب وانما يكون علما اذا اعتقد
وجوب الصدور ولهذا يستدل بتيقن الفعل على نفي الارادة والقدرة ومنهم من
احتج عليه عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه الاول انه لولا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء
العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان الثاني ان من
الافعال قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك واثبات الولد ونحو ذلك
الثالث ان فعل العبد واجب الوقوع على وفق ارادته فلو كان بايجاد الشيء لما كان
كذلك لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته الرابع لو كان الله تعالى خالقا
لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما





فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى والجواب عن الاول انه لا اشكال
على من يجعل الشيء فعل العبد متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه
ولو لزم فعلى المعتزلة ايضا لوجوب الفعل او امتناعه بناء على المرجح الموجب او العلم الازلي
وجودا وعدما وعن الثاني بعد تسليم القبح العقلي ان القبيح فعل القبيح لا خلقه
وعن الثالث انه لو سلم وقوع الوجوب فعل وفق ارادة الله تعالى الموافقة لارادة
العبد عادة وعن الرابع انه جهالة او وقاحة واما السمعيات فكثيرة جدا وقد ضبطها
انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه غير المتنازع
الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص
الماضين للانذار والاعتبار وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما يصنعون ووفيت كل
نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم في آذانهم فتبارك الله احسن الخالقين
حتى احدث لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في المسند او الاسناد
توفيقا بين الادلة والمؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوقتين لله تعالى فلا اشكال
ولا استقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة والالجاء
على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل
كيف تكفرون بالله لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة
التي توقف بها الكل او المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعليق

افعال العباد بمشيتهم دون مشيته فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اعملوا ما شئتم قلنا نعم لكن مشيتهم بمشيته وما تشاؤن الا ان يشاء
خاتمة امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى
الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد
ودواعيه الى المقدور وكون العبد مع القضاء يلحق بالجبر وكثرة الشنعة
العبث والقبح في الافعال بالقدر والايات والاثار متكاثرة في الجانبين
فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين او المبادي القريبة على الاختيار
والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار وافعاله بقضاء
الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب الرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام والكتابة او بمعنى
الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات
في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول
الشر في القضاء بالتبعية ثم لا خلاف في ذم القدرية حتى قال النبي صلعم لعنت
القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه وما نقول لكان
من ان المثبت له اولى بان ينسب اليه مردود بقوله عم القدرية مجوس هذه
الامة وقوله عم اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين
خصماء الله فتقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم



ممن يضيفه الى ربه فرع لما ثبت اسناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة
من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما فرع حلق الاعمال
وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وقال معمر الارادة وقيل الا
الفكر والباقي لطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله
كما في السهم المرسل ورد بانه لمانع وانا تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم
اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه اخر فقد وقع
بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة البحث الثاني في عموم ارادته الحق
ان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن ولانه خالق للكل فيريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده
لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة
وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير ليس لا ارادة والنصوص الشاهدة مما
ذكرنا اكثر من ان يحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القبايح بل جزموا
بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة
القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه
وان الارادة يستلزم الامر والرضى والمحبة فالكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل
وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب
الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فانه ليس

ممن يضيفه

الاستهزاء ولذا قال كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين
وعليه معذبين وصرح اخر اماته لو شاء لهديكم اجمعين وقد تمسك بقوله تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او
ليتذللوا او ليكونوا عبادا لي والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع
ان المعنى منكر فيما بين الناس وفي مجاري العادات المبحث الثالث لا حكم للعقل
بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تع خلافا للمعتزلة واما
بمعنى صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض او الطبع وعدمها فلا نزاع فعندنا الحسن
بالامر والقبح بالنهي بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهي للقبح حتى لو لم يدركا
بالعقل ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا لا مبينا لنا من السمع قوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل
او قبح لذاته لما صح اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا
وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا الثاني لو كانا بالذات لما
اجتمعا كما في اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذي اتكلم به كاذب الثالث
العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله الا على ما يستقل
العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما
يقتضي الاحسن والاقبح العدميين لما لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى



بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعي والصارف يتقدمان الفعل وبانه
اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار بطل اختيار الباري
في شرعية الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف تمسكوا بوجوه الاول
ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا
لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب والانقاذ
الغريق والاهلاك يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا
بل لكونه اصلح واوفق لغرض التامة والرقة الجنسية على ان هذا القطع
انما هو عند فرض التساوي لا التساوي فانه مح الثالث لو كانا بالشرع لما ثبتا
اصلا لان امتناع كذب الباري وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا
بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل
الحسن بالامر بل بعينه ولا دور ح الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة
على يد الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر
العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وانعاماته لم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق
به من الزوجية والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة
الاوثان علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرائع
بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء
وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال

البحث الرابع لا قبيح من الله تع وان كان الخالق للكل ولا واجب عليه وان
حسن افعاله الحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبائح
بالعقل ذهبوا الى انه يفعل البتة ما وجب وترك ما قبح فوقع الاتفاق على انه
لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا واضطربوا في تفسير الوجوب عليه ثم اضطروا الى
ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية

البحث الخامس لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا يعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة
وعندهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث فلا يليق
بالحكيم وقد عرفت ضعفهما ثم المتنازع في الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا
لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع
لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه او النفي ولا ما امتنع
لسابق علم او اخبار من الله تع بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع
في الجواز والا فالوقوع منتف بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طلب
تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العذاب على الترك والا فعلى قصد التعجيز
واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فاتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته
وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله تع انه لا يؤمن مكلف





بالايمان وفاقا مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تع وفي كلام كثير
من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع الضدين جائز واقع فان
مثل ابي لهب مكلف بان يصدقه في جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه
فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب ان المكلف به
ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار او بانه
انما كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار ضعيف واما نفي الغرض فمن ادلة القوم
ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره
وقولهم قد ثبت اسناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا
للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون الغرض
قطعا للتسلسل وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب
لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص وتكاد تنعقد عليه
الاجماع وبه يثبت القياس **خاتمة** ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من
التكليف هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق
ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تع من يطع الله ورسوله يدخله جنات الاية
الثاني انه لا غرض سواه اجماعا لانكم لا تثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين الثالث
ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون للتعريض
للمنفعة هو الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله لا اثرا

لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق في
آن من اوقات ولانم الاجماع على انه لا عوض سواه وقيل الابتلاء وقيل الشكر
وقيل دفع النظام وقيل امر لا طريق اليه للعقل ولو سلم لا يفيد كونه العوض
الا بعد ثبوت لزوم العوض ولم يثبت **الفصل** السادس في تفاريع الافعال وفيه
مباحث البحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد
الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال اي وقد يستعمل الهداية في الدعوة
الى الحق وفي الاثابة وفي الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال
في الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما
يدل على اتصاف الباري تع بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة
والمد في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده
وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بمعنى نصب الادلة او منح
الالطاف والاضلال الاهلاك او التعذيب او التسمية والطبع بالضلال
او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم يأباه كثير
من الآيات البحث الثاني قال الامام اللطف والتوفيق والعصمة خلق قدرة الطاعة
والخذلان قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله
في العبد الذنب وقيل خاصية تمنع بسببه صدور الذنب وقالت الفلاسفة ملكة
تمنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة



تركا او اتيانا او تقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسميان المحصل والمقرب
ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق
لطف يعلم الله تع ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف
لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما فان
لوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق كل
ومن هنا حملوا المشية في مثل ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشية
قسر والجاء البحث الثالث الاجل الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تع
بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تع وقد يكون عقيب فعل
العبد بطريق جري العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا
حيوته وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش
البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تع وما
يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر الا من ذلك المعمر وزيادة العمر في
العمر مع ان الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة وتجويز تأخر الموت
ليس تغيير العلم الله تع بل تقريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك
ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي لا لما في المحل
من الموت البحث الرابع الرزق ما ساق الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي

رزقه ولا يأكل احد رزق احد وقيل المنتفع به وقد يختص بالمأكول وقيده
المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لا يأكل
طول عمره سوى الحرام لا يكون مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق
قالوا فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي
واكتسابه القبيح المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء و
رخصا باسباب من الله تع ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تع
وحده خلافا للمعتزلة المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تع امور
الاول اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء
واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المأمور به لكان غير مريد وهو يناقض وبان
منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل للمعصية فيقبح وبان الواجب لا يتم الا بما
يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بان من قواعدكم ان اقصى اللطف
واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تع بسعادة البعض
وشقاوة البعض لكونه احباطا واغراء ولما خلا عصر عن الانبياء والاولياء
الخلفاء الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم
ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع
ضرر ولا دعاء وما قالوا والالم ان وقع جزاء سمي عقوبة والا فان كان من الله
او من مكلف لا حسنه له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تع او واقعا بامره





او اباحته او تمكنه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الايفاء
بكونه حقه وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض
في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم
واضطربوا في ان اعواض الام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم
ثم يكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم
الثالث الجزاء وسيأتي الرابع الاخترام اذا علم من المعصوم او التائب انه
يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت العوض وجمهورهم على انه لا يجب لان التفويت
انما هو بفعل العبد الخامس الاصلح للعباد في الدين عند البصرية والدنيا ايضا
عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد
حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها
كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليها وكالكريم استدعى
حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة الى الغلاظة وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند
خلوص الداعي والقدرة قطعي ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر
الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات ولو وجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل احد ما هو اصلح
لعبيده وللزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار وان يكون ما يفعله بالعباد
اداء الواجب فلا يستوجب شكرا وان يتناهى مقدوره لانه من اللطف ان يكون
اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذرية

ومن علم منه الارتداد أصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وأن
يتساوى امتنانه على الكفرة وعلى الأنبياء وأن لا يبقى له في التفضيل مجال وأن لا يكون
له خيرة في الأفعال السابع في أفعاله وفيه مباحث المبحث الأول
الاسم اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه أو ذكره
فتغايرها ضروري وما اشتهر من أن الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما أريد بالاسم
المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بأن الاسم
قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره
كالعالم مبني على أنه أحد المدلول بحيث يعم التضمن وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة
وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك وقوله تعالى ولله الأسماء الحسنى آية منع
يوهم أن المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف إذ قد يعبر بالاسم ويعبر بتعظيمه عن
تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع أن تعدد المفهومات لا ينافي وحدة
الذات فإن قيل لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا
يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول
كما في كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيدا فجيء كأن لكل لفظ وضعيا علما
بالنسبة إلى نفسه كما في قولنا فعل ومن حرف جر على أن من الأسماء ما هو من أفراد
المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالإنسان وما هو عارض كالضاحك
والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الأفراد فلا يبعد أن يورث



عنده الاطلاقات اشتباها في اطلاق أن الاسم نفس المسمى أم غيره المبحث الثاني
أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات
وتوقف إمام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد إذن
ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بإجلال من غير وهم إخلال لنا أنه لا يجوز
في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لا يرضيه آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات
قلنا فيه محل النزاع قال الإمام الحل والحرمة من أحكام الشرع فيتوقف على دليل
شرعي ولا عبرة بالقياس في الأسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي
إجراء الصفات إخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلالة إباحة الصدق بل استحبابه
إلا لمانع بخلاف التسمية فإنه تصرف في المسمى فلا يصح إلا ممن له الولاية وإنما
لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الإخلال لا مثل الحارث والزارع
لعدم الإخلال المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا
باعتبار الجزء أو بعض العوارض من الصفات والأفعال والسلوب والإضافات وبهذا
الاعتبار كثر أسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الأول وزعموا أنه
فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى أو يكفي
العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون إلى أن الله علم للذات فإن قيل ما يصح
اتصاف الباري تعالى به كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين
فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة

يجوز ان يكون قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم
داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها
على ان الزيادة المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين
والله اعلم **المقصد** السادس في السمعيات وفيه فصول الفصل الاول في النبوة
وفيه مباحث المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول
وقد يختص بمن خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله ورحمة
يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عنه خلافا للحكماء
وبعض المتكلمين ذهابا الى ان مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعلوم
وقوعه لامتناع الجهل وللمنكرين شبه احدها انها يتوقف على علم المبعوث بان الباعث
هو الله تع ولا سبيل اليه ولا يجوز نصب الادلة وخلق العلم الضروري الثاني انها
عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك وما لم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة
ورد بانها تعاضد العقل فيما يستقل وتعاونه فيما لا يستقل وتدفع الاحتمال
فيما يظن وتكون الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة
اختلال النظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لا ينتفع به العبد لتضرره ولا المعبود
لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه ضد غالب الرابع
ان في الشرائع ما يشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل
وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتاكيد للملكة

الامتثال

الامتثال عند الظاهريين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين الخامس من الفصل
في المعجزة وستأتي ان شاء الله المبحث الثاني المعجزة امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي وعدم المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة وزاد
بعضهم قيد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف اذ عند انقراضه تظهر الخوارق
لا لقصد التصديق اما امكانها فضروري وكذا امكان علمها الا للقائلين واما وجه
دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك وطولب
بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال
لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمال لا يثبت معها
المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع
منه على بعض الخواص او الاوضاع الفلكية او الى ملك او جني او غير ذلك الثاني ان يكون
ابتداء عادة او تكررا لها لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما عارض ولم يعارض
لعوض او عورض ولم ينقل الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض او
لثبوت غرض آخر كلطف لمكلف واجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعباد او
اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب في
اخباره وما ذاك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول
العلم القطعي كما في سائر العاديات وتفصيلا اولا بانا نعلم ان لا مؤثر سيما في مثل هذه
الغرائب الا الله تع على ان مجرد التمكين كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام

فيما علم قطعاً انه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط
الاهتمام وكمال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على
اهل زمانه كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود
والفصاحة في زمن محمد عليه الصلوة والسلام وثالثا انه لاخفاء في ترتب الغايات
على افعاله وانا لم يكن اغراضا على ان لا ندعي سوى انها تدل على التصديق قائم بذاته
سواء كان غرضا او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان جاز
عقلا فمعلوم الانتفاء قطعا ومنا من قال انما امتنع لافضائه الى التعجيز عن الادلة
على صدق دعوى الرسالة اولان التصديق لازم لها بمنزلة العلم لاعيان الفعل
اولان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انها تفيد العلم با
لصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من النبي بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا
والشائت الرسالة فيك طريق اثبات النبوة على الاطلاق على
المنكرين هو المعجزة لا غير وهذا لاينافي خلق العلم الضروري بها او سوء ما باخبار
نبي في اخبار وكتاب المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج في
معيشته الى اجتماع مع بني نوعه ويشارك لاسم لا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون
متفق عليه تقرره على ما ينبغي من غير عن الاخرين بخصوصية من قبل خالق الكل و
امات تقتضي الاقرار به والانقياد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على
المغيبات لاتصال بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات لظهور افعال تجري من



امثالها امثال لحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص
ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيما عدا
بدنها من الاجسام وباعتبار السكنات الامساك عن القوة مدة غير
معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستغنائها القوى العادية
وخوادمها ومن هنا جاز ان يمثل القوة المتخيلة الكاملة العقول المجردة
والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص
بعالم العناصر شبحا مصورة كاملة ويحدث في سمعه كلاما منظوما محفوظا
ويتلى وهذا هو الوحي ونزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى
لنظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفي القصد والغرض في افعاله
والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه فنقول بان العناية الالهية عني
احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك
النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع والشارع ليكون
الموجود على وفق المعلوم ولاخفاء في ان هذا لا يكفي فيما ثبت بالضرورة
من الدين المبحث الرابع محمد رسول الله ادعى الرسالة وهو ظاهر واظهر
المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال
اما النوع الاول فبيان الاعجاز انه صلعم تحدى باقصر سورة منه مصاقع البلغاء
مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية فعدلوا عن المعارضة الى المقارعة وهو دليل العجز

ووجه الاعجاز عند الاكثرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة وعند
الكثير من الصرفة وهو ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها
ورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لا من عدم المعارضة مع
سهولتها وبان ترك كمال البلاغة ادخل في الاعجاز بالصرفة ولقوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن الآية وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لما دل
كلامهم وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على دقائق
العلوم والحكم والمصالح وقيل على الاخبار عن المغيبات ورد بان خرافات
مسيلمة وغيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن
الاختلاف والتناقض ومشتمل على العلوم والحقائق وكثير من السور خال
عن الاخبار عن المغيبات ووجه دفع المطاعن اجمالا ان دهاة العرب مع
حذاقتهم وعدد كثير اعترفوا به وادعوا ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه
الى السحر وتفصيلا الجواب عما يورده بعض المعاندين من اعداء الدين مثل
ان هذان لساحران وان فيه مقدارا احدى عشرة انه من كلام البشر وهي رب
اشرح لي صدري الآيات فكيف يصح التحدي بسورة واقلها ثلث آيات وان
ما تمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار
كقصة فرعون وفبأي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين وان فيه اختلافا
كثيرا في القراءات فكيف يصح قوله كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك
لنسألنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر مثل قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وغير ذلك والجواب لا بعد توافق اللغتين او جعل الكل عربيا تعلما وان
الخلل انما هو في التخطئة على ما بين في علم النحو وان المحكي لا يلزم ان يكون عبارة
المحكي عنه وفي المتشابه فوائد مثل مثوبة النظر او التوقف والتكرار ربما يكون
من المحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث تقصر عن الاعجاز ووهم
التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير وبمعنى الشعر واما النوع الثاني
فمن الماضية فقصص الانبياء وغيرهم من المستقبلة الواردة في التنزيل قوله تعالى
وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم وقوله لا خلف الله وعده سيهزم الجمع
لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه
تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار رضي الله عنه ستقتلك الفئة
الباغية وقوله عليه السلام ستبلغ ملك امتي ما زوي لي منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر
وباستيلاء الاتراك وغير ذلك واما النوع الثالث فكالنور الذي ينتقل
في آبائه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من خلفه وكاتصافه
بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد
والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمصالح وكونه مستجاب الدعوة ولجرور

الأوثان وسقوط شرف قصور الأكاسرة ليلة ميلاده وإظلال السحاب عليه
وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه
وحنين الجذع وشكاية النوق وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصاء ونحو
ذلك مما لا يكاد يحصى وقد يستدل بوجوه أخر تشهد للمصنف بنبوته أحدها
ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية ما اشتمل عليه
شريعته من أمر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث
ظهور دينه على الأديان مع قلة الأنصار والأعوان وكثرة أهل الضلالة والعدوان
الرابع أنه ظهر على فترة من الرسل واختلال في الملل واشتهار الأضلال وإظهار
المحال وافتقار المحق إلى من يجدد أمر الدين ويدفع في صدور الملحدين ويرفع لواء اليقين
ولم يكن لهذه الصفة غيره من العالمين الخامس نصوص الكتب السماوية في التورية
جاء الله من طور سينا وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وفي الإنجيل
إني أطلب لي أبي حتى يحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم إلى الأبد وفي الزبور تقلدوا أيها
الجبار السيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون
تحتك وأما المنكرون فأكثرهم أهل جهل وعناد وغاية متشبث الآخرين القدح في النسخ
مطلقا وفي نسخ دين موسى خصوصا أما الأول فلوجهين أحدهما أنه إما لمصلحة فعبث
أو لمصلحة لم يعلمها أو لا لجهل أو علمها وأهملها ثم راعاها فبداء قلنا لمصلحة تحدث
وثانيهما أن الحكم إما مؤقت فينتهي بعده لا يكون نسخا وإما مؤبد فنسخه تناقض وأما

مرسل فيعلم الله إما أن يستمر إلى الأبد فلا يرتفع أو إلى غاية فبعدها لا يرتفع ولا نسخ
قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب إلى وقت
النسخ ولا تناقض فيه وإن كان الواجب أبدا كما إذا قلت صوموا الأبد واجب
وأما الثاني فلوجهين أحدهما تواتر النقل عنه مثل تمسكوا بالسبت أبدا قلنا افتراء
ولو سلم فمعارض عن طول الزمان وثانيهما أنه إن كان قد صرح بدوام شريعته
فذاك أو بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعي ولم يتواتر أو سكت عن الأمرين
لزم أن لا يتكرر ولا يستمر حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة
الدواعي والنقلة في كل طبقة أو سكت وتقرر بحكم الأصل أو تكرر الأسباب
المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الإجماع على أنه مبعوث
إلى الناس كافة بل إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة وأنه خاتم النبيين لا نبي بعده
ولا نسخ لشريعته وأنه أفضل الأنبياء وأمته خير الأمم واختلفوا في الأفضل
بعده فقيل آدم وقيل إبرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل
بأنه روح من الله تعالى وتقدس وكلمة ألقاها إلى سيدة نساء العالمين المطهرة
من الأدناس قد تربى في حجر الأنبياء وتكلم في المهد ولم يخل قط عن التوحيد
والشرائع ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع في هلاك أحد ولم يمت
بل رفع إلى السماء واختص بمعجزات مثل الإحياء قلنا بل الأفضل من كان
غاية في التوحيد والمعارف وأنه في الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين

والمشركات وسبه فيما بينهم ومن داوم على ملاحظة جناب القدس مع شغل الظاهر
بما يؤدي الى نظام امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم
اساس الباطل بالجهاد ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضة ظاهرة
بانها الزواد وستمر لها البركات **خاتمة** معراج النبي صلعم الى المسجد الاقصى
ثابت بالكتاب وهو في اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر
المستفيض ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم بخبر الواحد وما روي عن
عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد رسول الله وعن معاوية انها كانت
رؤيا صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى المعراج للروح او في المنام لما انكره الكفار
غاية الانكار المبحث السادس الانبيا معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب
في التبليغ وجوزه القاضي سهوا وعن الكفر وجوزه الازارقة حيث جوزوا الذنب
مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكباير سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزه
الحشوية وعن الصغاير المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين وابي هاشم
والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لانها لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم
ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم
غير مخلصين وغير مسارعين في الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار
واللوازم منتفية وفي قيام بعض الوجوه على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر احتج المخالف
بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا

ردما نقل

رد ما نقل آحادا وحمل المتواتر والمنصوص على السهو او ترك الاولى وما قبل
البعثة او نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير **خاتمة** النبوة مشروطة
بالذكورة وكمال العقل وقوة الراي والسلامة عن المنفرات كدناءة الآباء
وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنية وكل ما يخل بالمروة
وحكمة البعثة ونحو ذلك وقد ورد في الحديث ان عدد الانبيا مائة الف واربعة
وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك التنصيص لانه ربما
يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ايس ويخالف ظاهر قوله تع منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص **المبحث السابع** الملائكة عباد
مكرمون مواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة
ومع كونهم اجساما احيا لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلف الامة
في عصمتهم وفي فضلهم على الانبيا تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تع وهم لا
يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان
من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الآية غيبة للخليفة
واستبعاد لفعل الله تع واعجاب بانفسهم وبان هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما
السحر والجواب ان ابليس من الجن وعد من الملائكة تغليبا وان الاغتياب
والاعجاب انما يوجب لو كان الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس وانما هو غرض الاستفسار

عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود اللائق وان هاروت وماروت
لم يكونا مرتكبين بالسحر ولا معتقدين لتأثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس
وكانا يعلمان ويعظان ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما معاتبة كما تعاتب الانبياء
على الزلة وتمسك القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه
الاول امر الملائكة بالسجود لآدم وسجدة الادنى للاعلى تعظيما وتكرمة لا زيارة
ونحوه بدليل استكبار ابليس وتعليله بانه خير منه لكونه من نار وآدم من طين الثاني
امر آدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله الثالث ان الله اصطفى آدم وال
ابرهيم وال عمران على العالمين الذين من جملتهم الملائكة الرابع ان المواظبة على الطاعات
من الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق الثواب [illegible]
وهم المعتزلة والقاضي والحليمي منا بوجوه الاول الآيات الدالة على تنزههم وقربهم وكرامتهم
ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تفيد الافضلية الثاني
قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك واجيب بان
المعنى لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان
لجبرئيل او يكون لي العلم بذلك باخبار الله بلا واسطة الثالث ما نهاكما ربكما عن
هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين واجيب بانه مع كونه حكاية من الشيطان انما
يفيد الافضلية على آدم قبل البعثة الرابع علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم
افضل واجيب بانه مبلغ وانما التعليم من الله الخامس لن يستنكف المسيح ان

يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقال لا يترفع عن هذا الامر الامير ولا
من هو فوقه ولا يقال ولا من هو دونه واجيب بان مثله انما يفيد الزيادة
فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف لكون عيسى عليه السلام ولدا بلا اب وابراء الاكمه والابرص
فالمعنى ولا من هو فوقه في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب
بانه لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم السابع انها مجردة
في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشرور والقبائح
متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب
سابقة الى انواع الخير واجيب بان بعضها على قواعد الفلسفة وبعضها مشترك
وبعضها معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم واقوم وعلومهم اكمل واكثر واجيب
بان المزاولين بقهر المضاد وتحمل المشاق ادخل في استحقاق الثواب المبحث التاسع
الولي هو العارف بالله الصارف همته عما سواه والكرامة ظهور امر خارق للعادة
من قبله بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات لشمول قدرة
الله ووقوعه لقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة و
التابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبي بغيره
اذ الفارق هو المعجزة والخروج عن نقض العادة لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات
النبوة لاحتمال ان يكون المعجزة اكراما لا تصديقا ولا اجلال لتعظيم قدر

الانبياء لمشاركة الاولياء، والجواب ان الكرامة لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها
تكون استمرار النقض العادة والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة والكرامة
تزيد جلالة قدر الانبياء حيث نال امتهم ذلك ببركة الاقتداء ومما هو قوي في منع
الاخبار بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان تخص بحال القيمة بقرينة السياق او يكون
القصد الى سلب العموم او تخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي **خاتمة** لا يبلغ
ولي درجة الانبياء ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولا يكون ولاية غير النبي
افضل من النبوة وانما الكلام في ولايته فقيل هي افضل لما فيها من معنى القرب
والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك المبحث التاسع السحر اظهار خارق
للعادة لمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيه التعليم والتعلم ويعين عليها شرارة النفس وساغ
لها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا لقوله تع يعلمون الناس السحر
ولما ثبت من انه سحر النبي عم وعايشة وابن عمر رضي الله عنهم والطعن الكاذب من
الكفرة في النبي عم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تع
والله يعصمك من الناس هو العصمة ان يهلكوه او يوقعوا خللا في نبوته وللساحر ان
يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة ملك الخلفاء وغير ذلك وقوله تع يخيل اليه
من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعبذة على ما هو راي المعتزلة

واما الاصابة بالعين فيكاد يجري مجرى المشاهدات وفيها نزل قوله تع وان يكاد
الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الا (ستعانه)
بالرقى والعوذ وفي تعليق التمائم والنشر والمسح والمسئلة دعه **الفصل**
الثاني في المعاد وفيه مباحث المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة
مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اولا
ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد
مثل المبدأ بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بل ربما يدعي ان الوجود
الاول افاده استعداد القبول الوجود على ما اشير اليه قوله تع وهو اهون
عليه وفيه نظر لا يقال العلة امتناع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا والمنكرون منهم من
ادعى الضرورة مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه احدها انه لو اعيد لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بان حاصله تخلل العدم بين
زماني وجوده بعينه وما ذاك الا كتخلل الوجود بين العدمين لشيء بعينه الثاني
انه لو جاز اعادة جميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
وفيه جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا اذ هو الموجود في الوقت الثاني ورفع
للامتياز اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ ورد بان الوقت ليس من جملة
المشخصات ولو سلم فالموجود في الوقت الاول انما يلزم كونه مبتدأ لو لم يكن الوقت
معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا

لا الواقع في زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيًا لا الواقع في زمان ثان
الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع المشخصات فيلزم
عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز في نفس الامر غير لازم وعند
العقل غير مستحيل الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم
عدم ثبوت المعدوم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم كما يقال
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد
فنفاه الطبيعيون ذهابًا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته
واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده في ان النفس هو المزاج ام جوهر
باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين
جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد روحاني وجسماني ذهابًا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية
والشيعة والكرامية وليس بتناسخ لانه عود في الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الآخرة
الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر
وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وبما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردًا
مردًا وكون ضرس الجهنمي مثل احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر منه ما
القواطع وورد في التنزيل ما لا يحتمل التاويل مثل قل يحييها الذي انشاها اول مرة

فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيبًا وترهيبًا للعوام وتتميمًا لامر النظام نسبة
للانبياء الى الكذب في التبليغ والقصد الى التضليل احتج المنكرون بوجوه الاول
انه مبني على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحيوة والتاليف والهيئات فقد ثبت
استحالتها ورد بمنع المقدمتين الثاني لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة
اما ان يعاد في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادًا او بالعكس على ان لا اولوية
ولا سبيل الى جعلها جزء من كل وانه يلزم في اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية
وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هي الاجزاء الاصلية فلا محذور ولعل الله يحفظها
من ان تصير جزء اصليا لبدن آخر بل عند المعتزلة يجب ذلك ليصل الاجزاء الى المستحق
فان قيل مثل من يحيي العظام وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا يشعر بان المراد
اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد لازالة استبعادهم احياء الرميم والتراب
والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضًا كثير مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث
ولغرض عائد الى الله تعالى نقص والى العبد اما ايصال الم وهو سفه او لذة ولا لذة في الوجود
سيما عالم الحس اذ هي خلاص عن الم والايلام لتعقبه الخلاص غير لائق بالحكيم ورد
بمنع لزوم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق

عضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم **تنبيه** بعد اثبات تجرد
النفس وبقائها بعد خراب البدن لا نفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة
بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما كانت عليه من التجرد المحض او التبرء من ظلمات
التعلق ملذة او متألمة بما اكتسب واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس
بمعقول ولا منقول اما ان يتعلق به نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة او متعلقة ببدن
آخر المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدم او
بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تع
بلا واسطة وقال ابو الهذيل بامر فني كالوجود بامر كن واما الثاني فقال ابن
الاخشيد يخلق الله تع الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب
يخلق الله في كل جوهر فناء فيعدمه في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بعدد كل
جوهر فناء لا في محل وقال ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث فقال بشر ذلك
الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلقه الله تع فيه حالا
فحالا وقال امام الحرمين الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد
قوليه الاكوان التي يخلقها فيه حالا فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس بباق
بل يخلق حالا فحالا المبحث الرابع اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء
او جمع بعد التفرق والحق التوقف احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع
قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يتصور

الا بانعدام المخلوقات وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى
هو المبدء والمعاد او هو الازلي الابدي او هو الباقي بعد موت الاحياء او هو الاول
خلقا والآخر رزقا الثالث قوله تع كل شيء هالك الا وجهه وليس المراد الخروج
عن الانتفاع لان منفعته الدلالة على الصانع باقية بعد التفرق واجيب بان
الامكان هالك في نفسه وكذا الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشيء لاجله وان
صلح لمنفعة اخرى وليس كل جوهر للاستدلال الرابع قوله تع وهو الذي يبدؤ
الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود واجيب بان
بدء الخلق قد لا يكون من عدم قال الله تع وبدأ خلق الانسان من طين الخامس قوله تع
كل من عليها فان واجيب بان الفناء قد يكون بالخروج عن الانتفاع المقصود
مثل فني الزاد والطعام وافناهم الحرب احتج الآخرون بوجوه الاول ان
المعاد بعد العدم ليس هو المبتدأ بعينه فلا يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
عرفت ضعفه الثاني وهو للمعتزلة انه لا يتصور في الاعدام غرض اذ لا منفعة فيه لاحد
ولا يصلح جزاء لفعل واجيب بان من الغرض اللطف للمكلف واظهار العظمة والاستغناء
والتفرد بالدوام والبقاء الثالث الآيات المشعرة بان النشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق ارني كيف تحيي الموتى انى يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور
وكذلك تخرجون الى غير ذلك والجواب ان غايتها عدم الدلالة على الاعدام لكونها
مسبوقة لبيان الاحياء والجمع ثم هي معارضة بآيات تشعر بالفناء كما سبق

المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلة لنا قصة آدم وحواء
والنصوص الشاهدة بذلك مثل أعدت للمتقين أعدت للكافرين وأزلفت
الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر
بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر
الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وهو باطل بالنص والإجماع
قلنا لحصاله من عموم الآية أو حمل الهلاك على غير الفناء أو نقصان لحظة وهو
لا ينافي الدوام عرفاً الثالث لو وجدتا فإما في هذا العالم ولا يتصور في أفلاكه
لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصر لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض
السماء ولأن عود الروح إلى البدن في عالم العناصر تناسخ وإما في عالم آخر وهو باطل
لأنه لافتقاره إلى محدد الجهات يكون كرياً فيكون بين العالمين خلاء ولأنه
يشتمل على عناصر أخر لها طبيعة فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم
ميله إليه وعنه قلنا أكثر المقدمات فلسفية مع أنه لا يمتنع كون العالمين في محيط
بهما بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون العناصر مختلفة الطبائع ولا كون تحيزها
في أحد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر

**خاتمة**

لا قطع بمكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الأرض والحق التوقف المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى



النار يعرضون عليها غدواً وعشياً أغرقوا فأدخلوا ناراً ربنا أمتنا اثنتين
وأحييتنا اثنتين وليست الثانية إلا في القبر يرزقون فرحين بما آتيهم الله وقوله عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران والأحاديث في هذا الباب متواترة
المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل أما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
إلا الموتة الأولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبه موت لكان قبل الجنة موتتان
وقوله تعالى وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا أمتنا
اثنتين وأحييتنا اثنتين ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلثة في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر والجواب أن إثبات الواحد والاثنين لا ينافي وجود
الثاني والثالث ثم الظاهر أن قوله ثم يحييكم الإحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر
لأنه لخفاء أمره وضعف أثره لا يصلح في معرض الترغيب في الإيمان والتعجب من الكفر
وأن قولهم أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الآخرة
لأنه معاين وقيل في القبر والحشر لأن المراد إحياء يعقبه علم ضروري بالله واعتراف
بالذنوب وأما العقل فلأن اللذة والألم والمكالمة ونحو ذلك يتوقف على الحيوة
الموقوفة على البنية والمزاج ولأن الميت ربما يرى مدة بحاله من غير تحرك وتكلم وربما
يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه فيه وربما يحرق ويذرى والرياح رماده ونحو حياته
وعذابه ليس بأبعد من نحو حيوة سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب أنه لا عبرة
بالاستبعاد مع إخبار الصادق على أنه لو سلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد

الا يبقى من الاجزاء الاصلية ما يصلح له وان يكون التعذيب والملايمة
مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر وان توسع القادر المختار
اللحد بحيث يمكن الجلوس قد ثبت بالضرورة من الدين للميت
في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن في اعادة الروح اليه تردد وامتناع
الحيوة بدون الروح مع المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة
من المحاسبة واحوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق ووجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان
على ما وصفا لان ما هو ادق من الشعر واحد من السيف فالعبور عليه لو امكن
فعذاب والاعمال اعراض لا يعقل وزنها فالصراط طريق الجنة وطريق النار
او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة والميزان العدل الثابت في كل
شيء او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله تع يسهل الطريق
حتى يمر البعض كالبرق وهكذا حتى يجر البعض على الوجه والاعمال يوزن صحايفها
او يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية المبحث الثامن ذهب المحققون
من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب
والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة فلذاتها
والامها ما بها لا تفي بل يبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجناتها ومتألمة بنقصانها
فذلك عقابها ونيرانها وانما لم تنتبه كذلك في هذا العالم لما بها من العلايق والعوايق

الزايلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية البتة بل قد يتدرج من دركات الشقاوة
الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشرور المضادة
للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان نقصان النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان
الغريزة او وجودي راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذي
بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية
كالجهل المركب فعذابه دايم والثلثة يزول بعد عذاب مختلف في الكيف والكم بحسب اختلاف
الهيات المضادة في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه وان كانت
النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهي في سعة من رحمة الله تع ولم يجوز
بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد ان يتعلق بجسم آخر على ان يكون نفسا له
تدبره وهذا هو التناسخ او على ان يستعمله لامكان التخيل فيتخيل الصور التي كانت
عندها وتلتذ بذلك ولا يكون ذلك الجسم مزاجا لعنصري فيصان نفسا بل يكون جرما سماويا
او هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني لان للتبشير والانذار نفعا
ظاهرا في امر النظام والايفاء بذلك بثواب المطيع وعقاب العاصي ازدياد للنفع بالقياس
الى الاكثرين وان كان ضررا للمعذب المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل
لا يجب على الله تع الا بمعنى انه وعد واوعد فلا يخلف على اختلاف في الوعيد ولا يستحقهما
العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها في مجاري العقول
ووافقنا على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول ما مر

انه لا يجب عليه شيء الثاني ان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلا مشقة صحيح فلا بد للمشاق من عوض لئلا يكون عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض المستقبح هو الاحسان للشكر لا لايجاب الشكر على الاحسان ولو سلم لزوم كون العوض هو العوض فيكفي بالتفضل عوضا الثالث لو وجبا استحقا لما استطاع من واطب طول عمره على الطاعة ثم كفر او على المعصية ثم آمن فالاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلا منفعة يعادلها وعلى الثواب ظلم وبلا مضرة في تركها وهي العقاب مستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم العوض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان وجه وجوب صفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثاني عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود الثالث لو لم يجبا لزم الخلف والكذب في اخبار الصادق ورد بان الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق من فروع المعتزلة اختلافهم في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الافعال بالقبح والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ في كل لحظة اخلالا بما لا يحصى

من القبائح وقال المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم فالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه لا يحسن من غير استحقاق ولان الدوام الطف ومع الخلوص ادخل في الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهي ان لا يحبط الى الموت المبحث العاشر لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عنادا او اعتقادا في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو او العقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا واما ان لا يكفر فلنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة

على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من
الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا
وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل الخامس ان استحقاق الثواب وعدا او
عقلا لا يزول بالكبيرة لما سيأتي ولا يتصور الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة
بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فمأواهم
النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم
الدين وما هم عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب
بعد تسليم عموم الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغائر فليس قطعية وفاقا
فليخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا على ان الاستحقاق فيها مغيا بغاية رؤية العذاب
لقوله تعالى حتى اذا رأوا ما يوعدون ولو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه
وان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما فسره ابن عباس او المراد بالخلود المكث الطويل
جمعا بين الادلة وان المراد بالذين فسقوا الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله
ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون والبواقي مختصة بالكفار جمعا بين الادلة او
المراد بعدم غيبتهم سلب العموم او المبالغة في المكث وكذا الخلود والمراد بتعدي
حدود الله الاسلام واحاطة الخطيئة بحيث لا يبقى الايمان الثاني ان الفاسق

لو دخل



لو دخل الجنة لكان باستحقاق وقد انتفى بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء
والجواب منع الملازمة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب
الكافر لجامع تناهي المعصية والجواب منع علية التناهي ومنع تناهي
الكفر قدرا ومنع صحة القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد
بدوام العذاب لطف لكونه ازجر فيجب ثم لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب اللطف
ان المنقطع ايضا لطف فليكن للمؤمن والدائم للكافر وليحصل لكل احدهما
هو الغاية في اللطف المبحث الحادي عشر المؤمن اذا خلط الحسنات
بالسيئات فعندنا في الجنة ولو بعد النار وعند المعتزلة مخلد في النار ذهابا
الى ان السيئات تحبط الحسنات ثم ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا للنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر
المحسنين وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب الفعل حسنة طاعة مائة
سنة بشرب جرعة من الخمر ولان جهة الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل
حسنة وامتثالا باق ولانه لوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة
قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع
الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام
فلا نوجب تنافي الاستحقاقين ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة
اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وذهب الجبائيان

الى ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت قدرا بحسب الاجر والوزر لا عددا
احبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر
شيئا وهذا هو الاحباط المحض وابو هاشم انه يسقط ويسقط من الاكثر
ما يقابله وهذا هو الموازنة واتفقوا على ان ذلك يتصور من الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا
على الاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى ان تحبط اعمالكم اولئك حبطت اعمالهم ولا
تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع من بطلان حسنة
كاملة سابقة او لاحقة فضلا عن تفصيل الجبائي واستدل الامام على
بطلانه اما على راي ابي علي فلانه يلغو الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم ومنع
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه من الترجيح بلا مرجح واما
على راي ابي هاشم فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله
به دور ولانه لا اولوية لبعض اجزاء الكثير فيلزم ان يفنى بكليته ولان زوال
كل بالآخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجود العلة حال حدوث المعلول
وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علة لان زوال الثاني بلا مزيل واعترض
بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس بتأثر وتأثير حقيقي والثواب والعقاب
انما يوجدان في الآخرة والفعل ان لا يتصور فناء احدهما بالآخر بل بمعنى
الاحباط ان الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليهما



وترك العقاب على المعصية بقدرها وقال امام الحرمين لا كبيرة يرى وزرها
على آخر معرفة الله فيلزمهم ان يدروا بها جميع الكبائر المبحث الثاني عشر
انعقدت الامة على العفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى انه
لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون
التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند
الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة
بالعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغائر
او بما بعد التوبة او الحمل على تاخير العقوبات المستحقة وعدم شرع الحدود في بعض
المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم والفضائح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين وللاحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في
البعض اذ المغفرة بالتوبة لا تخص ما دون الشرك ولا يلائم التعليق بالمشيئة
وينافي المقام لا يناسب النفي عن الشرك للمانعين عقلا ان جواز العفو اغراء
على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال
العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان وشهود النصوص وسمعا بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون
في عمومات الوعد والخلف في الوعد نقص بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم

بجوزه البعض بعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل فالاول القول
باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس فيه ما يمنع الخبر واما القول بان الكذب
لا يجري في المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلي
فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولا قبح ههنا لتوقف العفو عليه لكن اخبر
انه يعذب زيدا غدا فلم يعذبه وذلك لان ازلية الصدق يقتضي ترك العفو وجواز
الكذب في اخباره يفضي الى مفاسد لا تحصى    قد اشتهر من المعتزلة
ان الفاسق مخلد وان عدم القطع لعقابه رجاء لكن ينبغي ان لا يكون هذا مذهب البعض
اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زادت عقابها
على ثوابها وذلك في علم الله تعالى واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا
وشرعا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبي المبحث الثالث عشر يجوز
عندنا الشفاعة لاهل الكبائر في حطها لما سبق من دلائل العفو ولما تواتر معنى
من اخبار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة
لطلب المنافع على ما رآه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي صلعم حين نسأل الله تعالى
زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع
اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول
عموما نفي الشفاعة مثل لا يقبل منها شفاعة لا تنفعها شفاعة انفقوا من قبل





ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وما
للظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكفار
جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفي الناصر لا ينفي الشفيع الثاني
ان اثبات شفاعة صاحب الكبيرة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا
والجواب ان الفاسق مرتضى من جهة الايمان والمراد بتابوا عن الشرك لان من
تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث او طلب التفضل الظلم الثالث آيات
خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلعم
والجواب ان اهليته شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان
الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بخصوصها
وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر المبحث الرابع عشر
التوبة الندم على المعصية لكونها معصية فمثل الندم لخوف النار او طمع الجنة او لقبح
المعصية مع غرض آخر وعند مرض مخوف لو به فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك
في الاستقبال ويراد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلبت القدرة لم يشترط
العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن
وتمني كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه
اساءة وانه لو امكنه رد المعصية لردها لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم والاول

ولأن العاصي مكلف بالتوبة دائماً وقد لا يمكنه تحصيل الحزن وهي واجبة عندنا سمعاً
لقوله تعالى توبوا الى الله وعند المعتزلة عقلاً لانها من دفع الضرر ووجوبها على
الفور واثم التارك بلا حجة وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني وواجب عند المعتزلة
ذهاباً الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه
سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا لسقوط
العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم وتوبة الصحيح عبادة لا يبطل
ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانياً عبادة اخرى ولا يلزم تجديدها كلما ذكر
الذنب خلافاً للقاضي والجبائي ولابي هاشم وتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر
على بعض معاصيه ولان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم
يجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل هو القبح لا قبحها ويكفي الاجمال وان
علمت الذنوب مفصلة خلافاً لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في
الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى اداء كما في الشرب وترك
الصلوة والزكوة وفي حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب
ظلماً كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالاً ومن الاعتذار ان كان
ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزائد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب
المبحث الخامس عشر قد انطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف

والنهي



والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب
او النهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم معناه اصلحوا
انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم
بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ باية القتال او رخصة النهي
في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التاثير
وانتفاء المفسدة ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال او لا باهل الاجتهاد
الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا يمتنع لارتكاب مثله لانهما واجبان متميزان
ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين
عليه وهل يجوز للمجتهد على آخر في محل الخلاف ففيه خلاف **الفصل** الثالث
في الاسماء والاحكام وفيه مباحث المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق
افعال من الامن للصيرورة او للتعدية وتعدى بالباء واللام لملاحظة معنى
الاعتراف والاذعان ولما ان مآله الى اخذ الشيء صادقاً والصدق مما يوصف به
المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشيء وباعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله وبالملائكة
وبالكتاب وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر واما في الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او اللسان فقط او كليهما وحدهما او مع ساير الجوارح
فعلى الاول اسم للتصديق عند الاكثرين اي تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة
وللمعرفة عند السمعية وجهم والصالحي وعلى الثاني للاقرار بشرط المعرفة عند

الرقاشي ويشترط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث
لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان
التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق
بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر وعليه الخوارج او غير داخل وعليه المعتزلة لمخالفتهم في ان الاعمال
فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا
وعليه اكثر السلف وهو المحكي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما ذهابا الى انه قد يطلق
على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف والا فانتفاء الشيء بانتفاء
جزئه ضروري لنا مقامات المقام الاول انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب في
قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من
حبة من خردل من الايمان قالوا اما ماهيته كما قالوا وايضا شاع الاكتفاء
بالكلمتين قلنا الثواب على المقول هو المعنى او على القول بدلالته عليه
انما كان في حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس
المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق
لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يسمون من غير استفسار ولا توقف
الاعيان لحب الايمان به وقد بين لقوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر



انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بگرويدن وراست گوی
داشتن ويقابله التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من
الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب
وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا فسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه و
المعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد راد من قال المعتبر في الايمان التصديق
الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل
في المنطق مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة
فلا يكون ايمانا في الشرع كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا
هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية وانفعال وفي هذا الكلام
مضطرب فان هذا نوع من التصديق المنطقي مقيد بالاختيار وليس من جنس
العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيفية او انفعالا وبهذا جزم من قال
التسليم الذي فسروا به التصديق امر وراء العلم من جنس كلام النفس على ما
صرح به امام الحرمين وغيره معناه گرويدن وگردن دادن ونحن لا نشك في
انه لا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن التصديق المفسر بگرويدن ولا في

الكسب والاختيار لكن نتهاون على امور الاول انه ليس معنى لزوم كون المأمور به
اختياريا انه يكون من مقولة الفعل البتة بل ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار
سواء كان في نفسه من الأوضاع كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم ليبطل فاعلم
انه لا اله الا هو او الانفعالات كالتسخن والتبرد او غير ذلك كالصوم والصلوة
الثاني ان التصديق في المنطق صرحوا بان التصديق الذي تقسيم العلم اليه والى التصور
هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن المقابل للتكذيب الحاصل تارة بالاختيار وتارة
بدونه وح لا يصح بث القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل
غايته اشتراط ان يكون حصوله بالاختيار ومباشرة الأسباب على ما هو قاعدة
المأمور به فان قيل فالتعين الخالي عن الأذعان كما للسوفسطائي ولبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل تصورا او واسطة قلنا نعم اذ ثبت صحة التعين بدون
الأذعان وكون لبعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين وكون
كفرهم لعدم التصديق لا لعدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء
عن الاقرار عن قبول الأحكام وكون ذلك كما اذا صدق والقى المصحف في القاذورات
او سجد للصنم الثالث ان اعتبار الاختيار في مفهوم التصديق اللغوي وجعله فعلا
وما ثر النفس لا كيفية تحصل تارة بالاضطرار وتارة بالكسب والاختيار مع ظهور فساده
يوجب ان لا يصح الاتصاف بحقيقة الاجمال المباشرة والتحصيل على ما هو معنى المقولة
الرابع ان المعبر عن التصديق المعتبر في الايمان بالعلم والمعرفة والاعتقاد والتسليم



في عبارة اكابر الصحابة وكثير من العلماء وجعل الايمان حاصلا بالدليل تارة
وبالتقليد اخرى اول دليل على انه من جنس المعرفة والاعتقاد وهذا لا ينافي
اشتراط التحصيل بالاختيار من غير جحود واستكبار فالقول بانه ليس هو المعرفة
الخالية عن الأذعان والكسب بالاختيار والقول بانه من جنس كلام النفس وهو غير
العلم معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما بل كل ما يحصل في النفس من خبر يعبر عنه
بعبارة او كتابة او اشارة وهو كلام النفس سواء كان في نفسه علما او ارادة
او طلبا او اخبارا او غير ذلك وليس جنسا او نوعا على حدة يسقط به مطالبة ان الايمان
والتصديق من اي نوع من الأعراض الخامس انه يلزم على ما ذكر ان يكون تصديق الملائكة
بما ألقي اليهم والأنبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي او وقع في قلوبهم عند
مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار المقصد الثالث ان الاعمال غير داخلة
في حقيقة الايمان لما مر انه اسم للتصديق ولا العمل وانه لا ينفع عند معاينة العذاب
ولا عمل ان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين
آمنوا لا تعتدوا وللنصوص الدالة على انهما امران متغايران مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد تغايرا مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وللاجماع
على ان الايمان شرط العبادة وعلى ان من صدق واقر ومات قبل ان يعمل فهو مؤمن
وقالت المعتزلة نحن لا ننكر اطلاق الايمان على التصديق بالأمور المخصوصة لكنا
ندعي نقله الى الاعمال بوجوه الاول انها الدين لقوله تعالى وذلك دين القيمة اشارة

الى المذكور من اقامة الصلوة وغيرها والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تع ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص
او التدين والانقياد وان يراد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام فيتكلم
على كون الاسلام هو الايمان الثالث انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم قلنا اريد الكامل الثالث وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس قلنا مجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخزى لانه يدخل
النار لقوله تع ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى لقوله تع حكاية
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن لا يخزى لقوله تع يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان الذين آمنوا معه هم الصحابة الخامس قوله ع
لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس
لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الافعال والاقوال قلنا يجوز ان يجعل الشارع
بعض المعاصي امارة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد يثبت التصديق مع نفي الايمان
الشرعي وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا
الآية قلنا ان الاول تصديق بالله وحده والثاني باللسان فقط الثامن الايمان
ينبئ عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر به قوله تع انه كان من عبادنا المؤمنين
فينافي استحقاق الذم كالكبيرة قلنا العاصي يستحق كلا من وجه وانما غاية
المدح لكامل الايمان صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر





وعند الخوارج كافر وعند الحسن منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه
وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظ ومنها انه
بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكفر كالذم وسلب اهلية الامامة
والقضاء والشهادة فله منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين قلنا ذاك
ليس احكام الكفر خاصة وما قيل انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم
رجوع عن المذهب وللخوارج النصوص الناطقة بكفر العصاة وبانحصار العذاب
على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالنيابة بايات الله وبان
معامل المنفي كافر مثل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن
كفر فان الله غني عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فماويهم النار الى قوله
كنتم بها تكذبون والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشئمة وقيل وسيق الذين كفروا
الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب الدفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ
وبصرف المطلق الى الكامل ونحو ذلك وللعاملين وللعاملين بكونه منافقا بان
عصيانه دليل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلعم جعل الكذب والخيانة
واخلاف الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثاني على
تهويل شان تلك المعاصي المبحث الثاني الجمهور على ان الايمان والاسلام
واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما وبالعكس في

حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك وبشهادة النصوص مثل ومن يتبع
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا
تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان احتج المخالف بتغايرهما رفعها
كقوله تع قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وتعاطفهما كقوله تع ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تع فما زادتهم الا ايمانا وتسليما وتخالفهما
في البيان بعد الاستفسار كقوله عم الايمان ان تؤمن بالله الى الاخر والاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر قلنا لا نزاع في اطلاقه على الاستسلام
والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان
لمتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد زيد ونقص في الايمان المبحث الثالث
ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور لما انه اسم للتصديق
البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات
ولهذا قيل الخلاف مبني على الخلاف في تفسير الايمان لكنه انما يصح اذا لم يجعل
ترك العمل خروجا عن الايمان وح يكون التفاوت في كمال الايمان لا في اصله
واجيب بعد تسليم ان التصديق هو المعنى وان المعنى هو المعتبر في حق الكل
بمنع قبوله التفاوت كما في النقيض الضروري والنظري بعدم والترد د
والخفاء تمسك القائلون بالتفاوت بان الايمان آحاد الامة لا تساوي

وايمان



ايمان الانبياء قطعا وبالنصوص الصريحة في ذلك واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وفي
الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة واجيب بان المراد الزيادة
بحسب الدوام والثبات والاعداد وبحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة
التفاصيل او المراد زيادة ثمراته وانواره المبحث الرابع المذهب صحة
الاستثناء في الايمان حتى ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا
ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك او ايهامه اياه لنا فيه وجوه
الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد الثاني ان الايمان المنجي
امر خفي لا يأمن الحازم لحصوله ان يشوبه شيء من المنافيات من حيث لا يعلم فيفوض
الى المشيئة الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو انه النجاة وهو ايمان
الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز
ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنجي وكذا الكفر والشقاوة والسعادة
فالسعيد سعادة الموافاة لا بغيرها الشقاوة الموافاة واما التغير في
الناجز المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لا يتوقف
على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم التبع قلنا قياسا على ايمان الباس كالمانع
عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاسدا وعلى التقدير لعوق
مثله بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمانا حقيقة وانه

لم يبق ح للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها واما ما نعون
فالشيخ لا يشترط التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسئلة
من الاصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو اسن لم يكن مؤمناً
وحمله على نفي كمال الايمان لا اخلاله بالواجب مما لا يتصور فيه نزاع و
المعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا
اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب
النظر انما هو في حق البعض واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان
فلا يكلف الا تقليد المحق والظن الصادق وقيل كلفوا اسماع اوائل الدلائل
التي تتسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا فليسوا مكلفين
والمتاخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل
يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا لانه بل
حدوص عنايه بما له من التصديق ثم الخلاف فيمن نشا في شاهق جبل ولم
يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشا في دار الاسلام
ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلعم فمن اهل النظر المبحث السادس
الكفر عدم الايمان عما من شانه وهو اعم من التكذيب لشموله الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل
ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه

فاجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه والجهل بذلك
اجمالاً وتفصيلاً وقالت المعتزلة هو قبح اخلال بالواجب يستحق به اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر ببعض افعاله مع ان التصديق بحاله
قلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض وذلك
الى الشارع وكذا بعض الثاني وبلا نزاع في الاصول **خاتمة** الكافر ان اظهر
خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الالهة
فبالمشرك وان تدين ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان
واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقائد هي كفر
بالاتفاق فبالزنديق المبحث السابع مخالف الحق من اهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف
ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال
وقال الاستاذ يكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة يكفر المجسمة
والقائلين بعدم الصفات وخلق الاعمال وجهلا وهم يكفر من قال بزيادة
الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح
بخلقه وارادته لنا ان النبي صلعم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد و
ينبهون على ما هو الحق فان قيل كذا في الاصول المتفق عليها قلنا
لاشتهارها وظهورها اتفقا على ما يليق باصحاب الجهل وقد يقال ترك
البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي وانما يجب التفصيل عند ملا حظه

التفاصيل والا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار
الفرق بعضها بعضا مشهور المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر و
الفاسق ما مر والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار
على الصغيرة وقد يتقيد بعدم التاويل احترازا عن الباغي واما استحلال
ما هو معصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع هو من خالف في العقيدة
طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما في حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر
والفاسق مذكور في الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم
المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المحدثات
في الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة

## الفصل

الرابع في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلعم
واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير
من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام المبحث الاول نصب الامام
واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله
عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم و
والظلم عند الفوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلعم
الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك
مما يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى

وذلك



وذلك واجب اجماعا فان قيل وتتضمن مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها
لقلتها فان قيل فالامة بعد الائمة المهتدين على الضلالة قلنا ضرورة
فلا معصية ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو
تقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه احتج القائلون بوجوبه عقلا بان فيه
دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وفي وجوبه
على الله تع بانه لطف محصل للمعرفة مقرب من الطاعة مبعد عن المعصية ورد
بمنع مقدمتي القياس كيف وفيه مفاسد تنشأ من اختلاف الآراء وميلها
الى الاباء على امثال الاكفاء وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام
اشق واقرب الى الخلاص وايضا لا يسمى لطفا بل خلقهم معصومين والعلم
بانه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير ثم وايضا اللطف في ظهوره وانتم
لا تجوزونه فان قيل مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور وتصرفه الظاهر
لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته قلنا
فيكفي احتمال الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد حين فان الخوف من وجود مترقب
بمنزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغي ان يظهر للاولياء الذين فضوا في محبته
وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة
وبهم حذيفة احتجت الخوارج بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة
ربما لا تتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح ودفع المخالفة بعد

سعة البعض بدفع الفتنة ولو سلم فمعنى الامام اشتد المحتاج الى
يشترط في الامام التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظاهر
وزاد الجمهور الشجاعة لتقيم الحدود وتقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم
بمصالح الدين واصابة الرأي لتقويم الامور وكونه قرشيا لقوله عم الائمة
من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج
واكثر المعتزلة لقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولانه لا اثر
بالنسب في مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة
وبان لشرف الانسان اثرا في جميع الآراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش
سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم تقدر على اعتبار الشرائط
جاز اثبات الاحكام المتعلقة بالامام على كل ذي شوكة نصب او استولى
واشترطت الشيعة ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات
قولا بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم
المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلا للغرض بنصبه قياسا على النبوة
ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح
والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل لحصول الافضلية بالبعثة
وقد يحتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وكفاءة الافضلية
على ان الخلق في الاغلب وان يكون معصوما بوجوه الاول القياس على النبوة

بجامع



بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد بان نصب الامام على العباد والدين
لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي واجب الاتباع من غير تردد
ورجوع الى احد فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال
وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الاطاعة بالنص والاجماع
فلو لم يجب عصمته لجاز ان كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتهاد
الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع و
يكفي الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا تمتنع عند مخالفة
والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عدم العصمة لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد في الآية عهد النبوة
والاجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات العصمة دور الرابع
انه انما يحتاج اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه لافتقر الى امام آخر وتسلسل
ورد بان وجوب نصبه شرعي للاجماع لا عقلي لجواز الخطاء ولو سلم فلمصالح
لا تحصى ولو سلم فيكفي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة يغنيه عن العصمة الخامس انه حافظ للشرع فلو جاز خطاؤه لصار
ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة والاجتهاد لا بالذات فعند الخطاء او المعصية
ترد وينقض والشرع لا ينقض السادس انه اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار

جماع

عليه فيصاد وجوب الاطاعة او لا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب
طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل الشرع بعد
موت الامام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر في كل من الاحكام
ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي الآحاد والقطع لا يحتاج الى اهل التواتر والاجماع
واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات
وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن
الخرافات المبحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر الفرق باختيار اهل الحل
والعقد وان قلوا لا جماع على امامة ابي بكر رضه من غير نص ولا توقف الى
اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي عم وبعد عثمان رضي الله عنه
بالبيعة والانكار حسار من غير نكير وخالفت الشيعة لوجوه الاول انه لا يعلم
اهل البيعة كالعصمة والافضلية والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط
فالظن كاف الثاني ان ليس لهم توليه مثل القضاء والاحتساب فهذا اولى
قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث ان في ذلك اثارة الفتنة كما في زمن
علي رضه ومعونة قلنا الكلام فيما ادعوا الحق واعتبر واجتهاد النزفي ولو سلم
فيعتبر عدم الامام اضعاف ذلك اذ التقدير عدم النص والا فلا احتيار عليه
الرابع ان يختار اهل البيعة الا يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله قلنا تمام
دليل الشرع على ان من اختاروه فهو خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد اهل الا...



لا يهملن ولو يعلم السبق لزم خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل الى تصحيحها ولا
ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا يرجح احدهما او ينصب
ثالث ولا فساد السادس انه عليه السلام لم يكن ترك الاستخلاف مع ادنى
غيبة ولا البيان ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة وفي اسائر المهمات السابع
ان النبي عليه السلام ارأف بامته من الاب بولده فكيف ترك الوصية لهم
الى احد الثامن قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات امر الدين
فكيف يهمل قلنا التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وبيان واكمال
عند الامامة تنحل بما يخل بالمقصود منها كالردة والجنون وبعض الامراض
ويخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا
سبب وفي انعزاله بالفسق المبحث الرابع الجمهور على انه عم لم ينص على امام
وقيل نص على ابي بكر خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على علي رضه خفيا
والامامية منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلي في مثل هذا
الامر العلي لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي عم
فلم يتوقفوا في الاذعان ولم يترددوا حين اختلفوا لهذا الشأن ولم يختلفوا
في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا وعنادا
ولددا وادعوا حين لم يعمل المحققون على وفقه ولم يتمسك به المستحق تمامه
حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الاحياء بل في خير الانبياء بل في الكتاب الناطق

لهم بالثناء والعاقل المنصف لا يطعن بجماعه وصفهم الله تع بكونهم خير الامم
واتخذهم النبي ع م امناء شريعته وهداة طريقته مع علمه بحالهم وفاتهم واشتهر
عدلهم وجهادهم وتركهم هواهم وبذلهم الاموال والانفس في محبته وقتلهم
الاقارب والعشائر لنصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
وعدلوا عن الحق وجحدوه وامروا الباطل واعدوه ومنع المستحق حقه وكتموه
ولم يهم هو باظهاره واعلانه مع علو شانه وكثرة اعوانه كما قام به من غير
بعد حين افضى الامر اليه واقام الحجة والبرهان والسيف والسنان
عليه مع ان الخطب اوذاك اشد والخصم الد والمخالف لا يحوجه الحد ولا
يحصيه العد الثالث امارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص كقول العباس
لعلي رضي الله عنهما وعمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر رضه بايعوا
عمر او ابا عبيده وقوله وددت اني سالت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو
كقول علي رضه الشورى وكقوله لطلحه ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معاويه
بالبيعه له دون النص عليه وكمعاضدته لابي بكر وعمر في الامور واشارته عليهما
بما هو اصلح وكسكوته عن النص عليه في خطبه وكتبه ومفاخراته ومخاطباته وكا
نكار زيد بن علي رضي الله عنهما مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت
احتج المخالف بانه يستحيل عادة ان يهمل النبي صلعم مثل هذا الامر ولم يهمل
ما هو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين ليس اهمالا الحجة الخامس لا امام بعد



بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضه وقالت الشيعه علي رضي الله عنه لنا اجماع اهل الحل
والعقد وان كان من البعض بعد توقف وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه
لاوامره ونواهيه واقامة الجمع والاعياد معه وتسميته خليفه والثناء عليه
حيا وميتا والاعتذار من التاخر في البيعه وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر
او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقيه يبطل للائمة ولو كانت
لكانت في زمن معاويه وقد يتمسك بقوله تع قل للمخلفين من الاعراب الايه فالداعي
الى الطاعه ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب وبقوله ع م
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام الخلافه بعدي
ثلثون سنة وقوله ع م في مرضه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب كتابا لا يختلف فيه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله تع
بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه بيا خليفة رسول الله وبان النبي ع م استخلفه في
الصلوة ولم يعزله ولذا قال علي كرم الله وجهه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك
لدنيانا وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا عليها خير امة
اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه ظنيات ربما يفيد باجتماعها
القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي بها الظن احتجت الشيعه بوجوه الاول
ان بعد رسول الله اماما وليس غير علي رضه لانتفاء الشرائط من العصمه والنص و
الافضليه والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء في حق ابي بكر رضه الثاني

قوله تع انما وليكم الله ورسوله الآية نزلت في علي رضه حين اعطى السائل خاتمه
وهو راكع والمراد بالولي المتصرف في الامر ولاية النصرة تعم الكل والمتصرف
في امر الامة هو الامام قلنا ما قبل الاية شاهد صدق على انه لولاية المحبة والنصرة
دون التصرف والامامة ووصف المؤمنين يجوز ان يكون للمدح دون التخصيص
او لزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم راكعون يحتمل العطف اي يركعون في
صلواتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة الى البعض تخص
لمن عداهم ضرورة ان الانسان لا ينصر نفسه والحصر انما هو لنفي المسارعة
ولم يكن الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولم يكن ح
ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لا يستقيم في الله ورسوله وحمل
صيغة الجمع على الواحد انما يصح بدليل وخفاء الاستدلال بالاية على الصحابة
عموما وعلى خصوصا في غاية البعد الثالث ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة
فان المراد بالمولى المتولي للامر والاولى بالتصرف كما في قوله تعالى ماويكم النار
هي موليكم وقوله عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها لا المعتق والمعتق
والحليف والجار وابن العم وهو ظاهر ولا الناصر فانه ظ ومنزلة هارون من موسى
عام بمنزلة المعرف باللام بحيث اخرجت النبوة لعمت الخلافة والتصرف في
امر العامة لو بقي بعده وهي معنى الامامة فالجواب منع التواتر بل الكلام
في صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة في علي رضه ثم لا عبرة بالآحاد



في مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج به عدم الدلالة والحمل على
العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يتناول
الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على ابقائهما
بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال
وهو الاستقلال وتصرف هرون لو بقي انما يكون لنبوته وقد انتفت في
حق علي فكذا ما يبتني عليها الرابع النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين
انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها آحاد في مقابلة الاجماع
ولو صحت ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة
الرابع القدح في امامة الاخرين اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تع
والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تع لا ينال
عهدي الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر كتاب
في منع ارث النبي عم بخبر رواه قلنا قد خص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي
الدلالة سيما المسموع من في رسول الله فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة فدك
مع انها ادعت النحلة وشهد علي رضه وام ايمن وصدق الازواج في
ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فلعله حكم بالمعلوم ولا الحكم
بقول المعصوم وخالف رسول الله حيث استخلف عمر وقد عزله النبي صلعم

عن امر الصدقات قلنا قد استخلفكم عليا وليس لقضاء التولية بانقضاء
الشغل عزلا ولا مجرد فعل ما لم يفعل النبي صلعم قدحا ولم يكن عارفا
بالأحكام حيث قطع يسار سارق وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلالة قلنا لو سلم فكم من مسئلة للمجتهدين وشك في استحقاقه حيث قال
عند وفاته ليت اني سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازعه
اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته في طلب
الحق وامر عمر برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصداق قلنا
لو سلم فليس بقادح وشك في موت النبي صلعم مع ان الكتاب ناطق به
وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع لغاية القلق والحزن او لحمل
الآية على انه يموت بعد تمام الأمر وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق
ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج قلنا اجتهاديات
لا يقدح في الامامة ولو مع ظهور الخطأ على امتناع الاثنين منها بطريق الأسئلة الى الاول
او الثالث وولي بنفسه للواحد منهم وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد
وصرف بيت المال الى اقاربه رحمهم لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا وابا ذر
ورد طريد رسول الله واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد بن عقبة
وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قادح في
ذاته كفساد ولايته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان لسماع

لا يكلمهم



لا يكلمهم ويكلفه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فيقدح فيهم لا فيه
ثم ان ابا بكر اثر وفوض الأمر اليه واجتمعت الأمة عليه فقهر العباد وعمر البلاد
وحين استشهد جعل الأمر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق
على عثمان فجمع القرآن وقمع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان حتى كان ما كان
واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعة علي رض ومتابعته ولم يكن محاربة الفتن
لاختلاف في خلافته ثم آل الأمر الى الحسن رض بعد ستة اشهر من سعيه سلمه
لمعونة حسما للآراء والتقاء على الدماء واطفاء النائرة بين الدهماء على ما اخبر
خير الانبياء فصار الملك اليه والعصبت الامامة وهلم جرا الى ان قام القيامة
واما الشيعة فيزعمون ان الامام بعد النبي عم علي ثم الحسن ثم الحسين ثم علي
زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
الجواد علي الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي وانه تواتر نص كل على
من بعده وان النبي صلعم قال للحسين رض اني هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على التعجب

الافضلية

عندنا ترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي وعند الشيعة وجمهور المعتزلة
الأفضل علي لنا اجمالا اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم و
تفصيلا قوله تع وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى نزلت في ابي بكر والأتقى
اكرم فافضل وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء

بهما

بين ستة هم صح

وقوله ع م هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام
خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ع م والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر وفيها كثرة وقال ع م لو كان بعدي نبي لكان عمر
وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء
وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر وابن الحنفية رضي الله عنهم ودل عليه ما تواتر
من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام ومن تاليف القلوب بجامع
الفتوح وقهر اهل الردة وكسر فارس والروم ومن فتح الشرق وقمع دولة العجم
وترتيب الامور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن فتح البلاد واعلاء كلمة
الله وجمع الناس على مصحف واحد وتجهيز الجيوش وانفاق الاموال في نصرة الدين
ونحو ذلك تمسكت الشيعة بقوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا رضه وقوله تع قل لا اسألكم عليه اجرا
الا المودة في القربى وعلي رضه منهم وقوله وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي رضه
وبقوله ع م من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وقوله ع م
اقضاكم علي وقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك
وبانه اعلم حتى اسند رؤساء العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة واشجع على ما
يشهد به غزواته حتى قال النبي صلعم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا





بكليتها واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة وافصح لسانا واسبق
اسلاما والجواب ان الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد
في ذلك عامة المسلمين واعترف علي رضه به وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا مع انه فيه
مواضع بحث لا يخفى سيما سبق الاسلام والسعي في اعلاء الاعلام واما بعدهم
فقد ثبت ان فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين رضي الله عنهما
سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون
بالجنة ثم المفضل للعلم والتقوى وانما اعتبار النسب في الافادة لامر يعود
الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة
على ما اشار اليه ضمهم الى كتاب الله تع في انقاذ المتمسك بهما عن الضلالة
اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف
عن المطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة
من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي لا تسبوا اصحابي [illegible] ولو كانوا فر وابعده لما قال
ذلك بل سبه وكثير مما حكى عنهم افتراءات وما صح فله محامل وتاويلات وتوقف علي رضه
في بيعة ابي بكر رضه كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن
نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضاه لا لرضاه ولهذا قال ما قتلت عثمان
ولا مالات عليه وتوقف في قبول البيعة اعطاها للذنب والانكار وعن قصاص القتلة

اولاده عنده بغاه والباغي لما يؤاخذ لما اتلف من الدم والمال عند البعض وامتناع
سعد وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك
الزام منه رضي الله عنه لا للنزاع في امامته او اباء عن طاعته واما في حرب
الجمل وحرب الصفين وحرب الخوارج فالمصيب علي رضي الله عنه لما ثبت له من
الامامة وظهر من التفاوت لا كلتا الطائفتين على ما هو راي المصوبة ولا
احداهما من غير تعيين على ما هو راي بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم عن
الامام الحق لشبهة لا فسقة او كفرة على ما زعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة
والمحاربة بالتاويل وبدونه ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن لعن اهل الشام وقال
اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اهل الجمل على ان منا من يقول ان الحرب بينهم
لم تكن عن عزيمة وان قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصطلاح ذات البين
وفي حرب الخوارج اظهر اذ التحكم لا يصلح سببا في الخروج عن الطاعة كيف وهو
نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور واما بعدهم
فقد ضل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الواقع الا ان السلف بالغوا
في مجانبة طريق الضلال خوفا من العاقبة ونظرا للمال
وقد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا
قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وذهب الامامية بانه قد ولد واختفى مافوق
اربعمائة سنة خوفا من الاعداء ذهاب بلا حجة الى الامام بلا حكمة على ان الناس



بعد بني العباس يطلبونه من السماء جملة والاحياء وفي نزول عيسى وخروج الدجال
وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع
الشمس من مغربها والخسوف الكلية وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق و
الارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال وانتفاء الاسلام
على الزوال وانقضاء النظام الى الاختلال وهذا هو السر الذي سعي
منه صدره القرون السابقة بحسب كثرة الوقايع ايضا ويكون عند غاية قرب
الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافي احتمال خيرية اخر الامة
على ما قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره بناء على احتمال
ان تفضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والاتقان و
الطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرجاه يوم الدين
انه خير موفق ومعين وصلى الله على سيدنا وسندنا وسيد سادة العالمين
نبي الرحمة محمد واله الطيبين الطاهرين واصحابه البررة الغر المحجلين و
تابعيهم وتابعي تابعيهم الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين على
التوفيق لتحرير مقاصد الكلام وعقايد الاسلام وذلك
بعد الفجر من يوم الاثنين الرابع عشر من شهر ذي
القعدة سنة اربع وثمانين وسبعمائة
قدم كتابته والله المعين وهو حسبي ونعم
الوكيل

بو نسخه ذی قعده ده بر لور رفندا اشتری ایلدیکی بلوغ مجلس قلدی

احوالم سربلند جلد ۲ سراج صدری جلد ۱ قصو لرلو ستروشی